¿QUÉ FUE DE LOS INTELECTUALES?

ENZO TRAVERSO

Lectulandia

En *¿Qué fue de los intelectuales?* Enzo Traverso plantea, desde el título mismo, la preocupante ausencia del intelectual en la escena contemporánea. Y reseña, en una formidable síntesis, la actitud crítica de escritores y periodistas comprometidos frente a las coyunturas políticas e ideológicas que marcaron el siglo XX, desde la Guerra Civil Española hasta la lucha por los derechos de las minorías. Con el fracaso de los socialismos reales y la caída del Muro de Berlín, se cierra un ciclo marcado por la utopía del comunismo y se abre otro, que rechaza el ideal revolucionario e impide el debate de ideas, bajo un neoconservadurismo tibio e insípido.

Los intelectuales de hoy son gerentes de *marketing* o asesores de imagen de los partidos políticos, y «expertos», como los politólogos o los economistas neoliberales que recorren los paneles televisivos desplegando gráficos, encuestas de opinión y jerga técnica, pretendiendo una neutralidad engañosa. También son estudiosos que, ante la falta de futuro, se abocan a elaborar la memoria. Frente a este horizonte empobrecido, Traverso propone que los pensadores y los investigadores preserven su autonomía crítica y, sobre todo, puedan superar la «especialización» en campos estrechos, para así interrogar y cuestionar el orden del presente. Las derrotas del pasado no pueden ser excusa para aceptar un sistema que sigue siendo injusto y desigual.

Contra un «humanitarismo» generalizado, que se presenta como la virtud postotalitaria por excelencia y la única ideología permitida en una época que ambicionaría ser «posideológica», Traverso demuestra que el pensamiento disidente no ha desaparecido del todo, y que tiene el potencial para reinventarse en un contexto nuevo, construyendo articulaciones con los movimientos sociales, hoy huérfanos de proyecto, y con los gérmenes de nuevas utopías.

Lectulandia

Enzo Traverso

¿Qué fue de los intelectuales?

ePub r1.0
Titivillus 05.07.15

Título original: *Où sont passés les intellectuels?*
Enzo Traverso, 2013
Traducción: María de la Paz Georgiadis

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

Prólogo

Si se acepta la cronología que estableció el historiador británico Eric Hobsbawm, para quien el «breve siglo XX» comenzó en 1914 y terminó en 1989, debe admitirse que hemos entrado en el siglo XXI hace veinticinco años y que nos sigue pareciendo opaco. La culpa podría caberle a un modo de vida que algunos califican de «presentista»: nuestras sociedades contemporáneas vivirían en un presente constante, sin capacidad de proyección hacia el futuro y en una relación obsesiva con el pasado, celebrado religiosamente y convertido en mercancía (por medio de la obnubilación ante los museos, las conmemoraciones, el patrimonio nacional…). En este contexto, la dificultad para imaginar un futuro también podría afectar a los denominados «intelectuales». Actualmente se los oye poco y parecen tener dificultades para definir nuevas utopías. Su historia, desde que aparecen con el caso Dreyfus y se radicalizan durante el período de entreguerras, hasta su borramiento en el gran ruido mediático contemporáneo, es lo que retoma el historiador Enzo Traverso en estas páginas. En efecto, este autor estaba en la mejor posición para tratar el tema, dada la cantidad de libros que dedicó al siglo XX, el siglo de los intelectuales por excelencia, y en los que se ocupó de las guerras, destrucciones y revoluciones en Europa —*A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1945)*—, del exilio, de la Shoá, de la memoria —*La historia como campo de batalla, La violencia nazi, una genealogía europea, El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*—. Aborda la temática que le hemos propuesto de la misma manera transnacional, y en especial compara los casos de Francia, Alemania e Italia.

La constatación de Traverso es indiscutible. Luego del derrumbe del «socialismo real», el silencio de los intelectuales es el espejo de una derrota histórica, la de una utopía que iba mucho más allá de los regímenes políticos que pretendían encarnarla. En los medios masivos, los intelectuales fueron reemplazados por neoconservadores —que paradójicamente suelen ser excomunistas— o expertos cercanos al poder. Este fenómeno aparece en el seno de un sistema cultural mercantilista, todopoderoso y autorreferencial: por lo tanto, el problema es ampliamente estructural. Parece muy lejano el tiempo de los Sartre, los Foucault o los Bourdieu, incluso, que ponían su prestigio al servicio de una causa política en el sentido más noble del término. Huérfanos de nuevas utopías, desconectados de los movimientos sociales de jóvenes que no los reconocen como portavoces, los intelectuales deben volver a definirse. Aunque deban hacer una autocrítica y admitir sus cegueras (pensemos aquí en los maoístas) pero sin que eso implique repudiar en forma maniquea sus antiguos compromisos.

Enzo Traverso nos brinda el alegato a favor de un pensamiento crítico renovado. Quizá sea tiempo de volver a preocuparse por el futuro, para que los ciudadanos de

Europa y de otros lares puedan resistir mejor la mercantilización del mundo, así como defender el bien común.

Régis Meyran

Director de la serie «Conversations pour demain», Les Éditions Textuel

Del nacimiento de los intelectuales a su eclipse

—La palabra «intelectual» está tan gastada que ya no se sabe bien a qué remite. En su opinión, ¿cómo se puede definir al intelectual?

—Hace unos diez años, una foto de la agencia France-Presse dio la vuelta al mundo y generó un escándalo. En ella vemos a Edward Said, eminente profesor de literatura comparada de la neoyorquina Universidad de Columbia, lanzar piedras contra un puesto de control israelí en la frontera libanesa. Era el verano de 2000. Ese gesto espontáneo de protesta no tenía nada de heroico, pero revela una toma de posición.

Usted tiene razón: la palabra «intelectual» está desgastada. Todo el mundo la utiliza de cualquier manera, y a menudo asume significados diferentes. No comenzaría este diálogo con la enumeración de las posibles definiciones —son muchas— ni con una tipología de los intelectuales. Ya tocaremos ese punto más tarde. Si evoqué la foto de Said lanzando piedras —podría haber recordado también a George Orwell con el fusil al hombro durante la Guerra Civil Española o a Marc Bloch durante la Resistencia francesa—, es porque, en la historia del siglo XX, la noción de intelectual no puede disociarse del compromiso político.

Edward Said y Theodor W. Adorno, que eran refinados musicólogos, dedicaron páginas muy interesantes al *contrapunto* y la *disonancia*, una escritura musical y una forma estética fundadas sobre el contraste más que sobre la armonía tonal[1]. Son excelentes metáforas para definir el papel del intelectual. El intelectual cuestiona el poder, objeta el discurso dominante, provoca la discordia, introduce un punto de vista crítico. No solo en su obra, como lo hicieron Said y Adorno en sus escritos sobre música y literatura, sino también y sobre todo en el espacio público. A menudo también debe asumir las consecuencias de sus elecciones.

—Desde un punto de vista histórico, ¿la figura del intelectual surge realmente con el caso Dreyfus o se trata de un estereotipo que hay que criticar?

—Se suele fechar el nacimiento de los intelectuales con el caso Dreyfus, vista su dimensión ética y política. En Francia, el caso Dreyfus pone en cuestión la República, la justicia, los derechos humanos, el antisemitismo: podemos considerarlo, simbólicamente, como un momento fundacional. Por supuesto, también podemos

buscar precursores: los «filósofos», los *hommes de lettres* del Siglo de las Luces, eran intelectuales. Recordemos la defensa que Voltaire hace de Jean Calas en nombre de la lucha contra el fanatismo y la intolerancia; o la campaña de Cesare Beccaria, en Italia, contra la pena de muerte; o el debate sobre la emancipación de los judíos sostenido por el abate Grégoire en París y por Christian Wilhelm von Dohm en Berlín; o la creación de las sociedades contra la esclavitud en varios países europeos. Todas estas personas ya son intelectuales. Pero la transformación del adjetivo «intelectual» en sustantivo ocurre a finales del siglo XIX. El primero en utilizarlo con su significado actual es sin dudas Georges Clemenceau el 23 de enero de 1898, cuando alude a una petición en defensa del capitán Alfred Dreyfus en su diario *L'Aurore*[2]. Zola, el autor de «Yo acuso», se convierte en el paradigma del intelectual. La palabra se emplea luego de manera peyorativa por los antidreyfusistas de la Acción Francesa y en especial por Maurice Barrès, quien ya había abordado la cuestión en su novela *Los desarraigados* (1897). Para ellos el intelectual es el espejo de la decadencia, una de las grandes obsesiones de la reacción europea en el cambio de siglo: el intelectual lleva una vida puramente cerebral, desvinculada de la naturaleza; está encerrado en un mundo artificial, hecho de valores abstractos, donde todo es medido y cuantificado, donde todo se vuelve feo, mecánico, antipoético. El intelectual encarna una Modernidad anónima e impersonal, no tiene raíces y no representa el espíritu o el genio de una nación. Es un espíritu «cosmopolita», incapaz de comprender la cultura de un pueblo arraigado en su terruño. El intelectual lucha por principios abstractos: la justicia, la igualdad, la libertad, los derechos humanos; quiere que triunfe la verdad, defiende valores universales.

—¿Entonces qué hace que la palabra «intelectual» se vuelva corriente justo en esa época y no durante el Siglo de las Luces? ¿Esto traduce un cambio social?

—La función ética y política de los *hommes de lettres* durante el Siglo de las Luces era comparable a la del intelectual dreyfusista. Sin embargo, hay una diferencia considerable entre esas dos épocas: el filósofo del siglo XVIII se posiciona en relación con la Corte; la burguesía cultivada y la aristocracia son prácticamente sus únicos interlocutores. El intelectual del siglo XX actúa en una sociedad tanto más articulada, con clases antagónicas, en un campo político dividido entre una derecha y una izquierda. Su estatuto social cambió gracias a la llegada de la Modernidad: las sociedades europeas conocieron la industrialización, la urbanización y el advenimiento de un espacio público en el sentido moderno del término. En suma: vieron el nacimiento de la sociedad de masas, lo que significa también la aparición de la prensa, los medios, la edición. Por supuesto, los diarios ya existían en el siglo XVIII; pero en la década de 1890 la prensa se convierte en una industria, con tiradas

considerables. El periodista es un nuevo «tipo social» que contribuye a formar la opinión pública. El mercado es, en ese momento, un vector de emancipación de los intelectuales. Les permite vivir de su pluma, gracias a la venta de sus textos, no gracias a la manutención del príncipe del cual eran consejeros: a fines del siglo XIX, los intelectuales forman un grupo social que se ha vuelto autónomo.

—Pero este mercado, gracias al cual los intelectuales se vuelven autónomos y sus voces se hacen oír más y mejor, ¿no es desde el inicio una fuente de alienación? ¿Los primeros intelectuales pueden ser objetivos si deben vender sus ideas a un periódico?

—En el siglo XIX, en los albores de la sociedad de masas, el mercado pudo tener un papel emancipador. Hay que regresar aquí a la noción de espacio público, de la cual Jürgen Habermas dio una definición ya clásica: se trata de un lugar intermedio entre la sociedad civil y el Estado; entre la esfera de lo privado y de los intercambios económicos por un lado, y la esfera de las instituciones por el otro. Dicho de otra manera, la crítica se forja su lugar entre el ámbito de la producción y el ámbito de la decisión. Entendida en sentido lato, la burguesía europea del siglo XVIII es una clase en formación que accede a la cultura e inventa un lugar abierto, no jerarquizado ni delimitado por la ley, en el cual es posible ejercer una función crítica de la razón[3]. Esto requiere la existencia de capas sociales que lean y se informen (burgueses, funcionarios públicos, profesiones liberales), así como de periodistas que releven la información pero que también analicen e interpreten la actualidad, orienten las opiniones. Se agregan figuras provenientes de una situación marginal, todavía sin reconocimiento político alguno: las mujeres, que no tienen derecho al voto y son dominadas socialmente, desempeñaron ya un papel importante en la construcción de este espacio animando salones y tertulias literarias de Berlín a París y discutiendo en pie de igualdad con los filósofos. En esa época el mercado asegura la conexión entre los distintos segmentos del espacio público: quienes compran un libro o un diario le permiten al intelectual vivir de su pluma gracias a los derechos de autor.

—¿Pero el mercado no ejerce su influencia sobre el conjunto de la cultura?

—Por supuesto, el fenómeno es más general. Norbert Elias lo explicó en el ámbito de la creación musical, comparando a Mozart con Beethoven. Mozart depende de la Corte vienesa para vivir, mientras que Beethoven puede vivir de su arte, algunas décadas más tarde, porque ya existe un mercado y un público al cual dirigirse. La distancia que los separa no es muy grande desde un punto de vista cronológico pero sí

lo es en el aspecto social. Beethoven busca el reconocimiento de un público más allá de la Corte, y eso marca profundamente su entera trayectoria existencial y artística[4]. Al decir esto, no quiero idealizar el mercado sino más bien insistir en la contradicción de la Modernidad naciente. Sin lugar a dudas, en el apogeo del capitalismo industrial, el mercado es ya indisociable de la explotación y del colonialismo, pero también permite a los letrados emanciparse de la Corte. Marx y Engels captaron las contradicciones del mercado en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), en que denunciaban la alienación creada por el capitalismo, al mismo tiempo que le reconocían el mérito de haber transformado el mundo, en tanto vector del cosmopolitismo y de la difusión de las ideas modernas[5].

—*Sin embargo, Gérard Noiriel rememora ese momento de la esfera pública como el de los primeros* faits divers *[hechos de crónica diaria, sueltos de prensa] entre los cuales sitúa los escritos antisemitas de Drumont. ¿No es acaso, desde el final del siglo* XIX*, el lado perverso del mercado, donde también se pueden difundir ideologías?*

—En Francia, Drumont profesa su credo antisemita en las páginas del diario del que es director, *La Libre Parole*; y al crear un diario, *L'Humanité*, Jean Jaurès busca implantar y estructurar el socialismo como corriente de ideas a escala nacional. Noiriel tiene toda la razón cuando afirma que, desde finales del siglo XIX, la difusión del racismo y del antisemitismo concierne a la cultura de masas, tanto más que a las obras con pretensiones científicas[6]. Hace falta estudiar por qué vías el racismo y el imperialismo se transforman en imaginarios nacionales gracias al nacimiento de una industria cultural que se dirige a un público amplio. En este proceso, la prensa ilustrada cumple una función importante, del mismo rango que la educación escolar o las exposiciones universales. El espacio público es un campo magnético en el cual se oponen fuerzas y corrientes antagónicas.

—*¿Pero cómo se explica que en esa época un letrado haya conservado una libertad de pensamiento, que no lo hayan sometido las exigencias del mercado y del público lector, como es el caso hoy, cuando un libro efectista y simplificador se vende mejor que un ensayo documentado y crítico?*

—La reificación del espacio público, que transforma la creación cultural en objeto de consumo, no es una «mala senda», es una evolución consustancial a la sociedad de mercado misma. Pero no hay que borrar las contradicciones del proceso histórico. A

comienzos del siglo XX, la transformación de los bienes culturales en mercancías no había alcanzado el nivel de la actualidad. En el momento del caso Dreyfus, Émile Zola y Bernard Lazar vivían de su pluma y se afirmaban mediante sus escritos. Una opinión pública comenzaba a reaccionar y los intelectuales podían orientarla.

—*¿Pero el caso francés no es peculiar?*

—Francia indudablemente es un caso que presenta algunas características peculiares, en la medida en que el espacio público aparece muy pronto bajo la Tercera República, lo que es una excepción en una Europa dinástica. En Francia, por otro lado, la oposición entre científico e intelectual no existe. Los profesores de la Sorbona son actores importantes en la defensa de Dreyfus, especialmente el círculo reunido en torno a Émile Durkheim. En la misma época, en Alemania, la oposición entre el científico (*Gelehrte*) y el intelectual (*Intellektuelle*) es tanto más radical e incluso se afianzará bajo la República de Weimar. El científico es incorporado en el aparato del Estado, encarna la ciencia y el orden; la universidad es el bastión del nacionalismo[7]. El intelectual, en cambio, actúa por fuera de las universidades, que son los lugares de formación de las elites y las custodias de la cultura conservadora. Es un producto de la naciente industria cultural. En ciertos aspectos, la oposición entre científico e intelectual no hace otra cosa que reproducir la oposición entre *Kultur* y *Zivilisation*, la cultura tradicional y la civilización tecnológica, fría, deshumanizada. En ese entonces, dicha antítesis, que estructura toda la cultura alemana de la época, era desconocida en Francia. Es el caso de Max Weber, quien, en las conferencias reunidas bajo el título *El científico y el político* (1919), desprecia a los «periodistas», «demagogos» y aún más a los intelectuales revolucionarios (que se volvieron protagonistas de la vida política en noviembre de 1918, cuando cayó el régimen guillermino y después, en enero y en la primavera del año siguiente, durante la insurrección espartaquista y la república de los consejos de Baviera)[8]. Dicho esto, no deben olvidarse algunas afinidades con Francia: en los dos casos, los nacionalismos definen al intelectual como un periodista o un escritor cosmopolita, desarraigado, a menudo judío, que encarna una modernidad aborrecida. El intelectual casi siempre es un *outsider*.

—*Detengámonos en el caso de Alemania. ¿Usted define al intelectual necesariamente del lado de la Modernidad? ¿Es posible que un intelectual sea conservador? ¿Qué puede decirse de Nietzsche, por ejemplo?*

—Existe una tradición en Francia —marcada por los trabajos de Deleuze y recientemente por los de Onfray— que consiste en hacer un uso libertario de Nietzsche, de modo que se reivindica su faceta crítica y «subversiva». Pero es necesario reconocer que este era, en sentido estricto, un *reaccionario*; bajo ningún concepto pertenecía al campo de los «intelectuales» en el sentido tradicional del término. Por mi parte, tendería más a incluir al autor de *El origen de la tragedia* entre las filas de los grandes críticos conservadores de la Modernidad, repudiada como una era de la decadencia, en las antípodas del mundo clásico. Domenico Losurdo demostró de manera convincente y muy argumentada que el pensamiento de Nietzsche, con su desdén hacia las masas, se inscribe en la reacción europea contra una modernidad identificada con la rebelión de las clases subalternas y simbolizada por la Comuna de París. Desde este punto de vista, sin dudas estaba más cerca de Gustave Le Bon que del anarquismo. No era un «revolucionario conservador», ya que rechazaba cualquier reconciliación con la modernidad técnica; podemos discutir la apropiación que de él hizo el nazismo, pero ciertamente no era un libertario. Ernst Nolte —un historiador a quien, en muchos aspectos, cuesta bastante frecuentar pero que a veces es agudo— acierta cuando postula a Nietzsche, junto con Marx, como uno de los padres espirituales de la gran «guerra civil» que atravesó el siglo XX, una gigantesca «revuelta de esclavos» que el primero estigmatiza como emblema de la decadencia moderna mientras que el otro la exalta como la alborada de una humanidad liberada[9].

—*¿No hay paralelismos entre los conservadores y el campo del progreso?*

—Por ejemplo, Thomas Mann, en quien solemos pensar como en un símbolo del antinazismo alemán, fue conservador hasta mediados de la década de 1920. En 1918 publicó sus *Consideraciones de un apolítico*, que se presentan en general como el manifiesto de la revolución conservadora[10]. Hasta ese momento, define con desdén al intelectual como un «literato de la civilización» (*Zivilisationsliterat*) y un «literato de café» (*Cafehausliterat*), a menudo identificado con los judíos. Su novela *La montaña mágica* (1924) anuncia una transición, al poner en escena el conflicto entre partidarios y enemigos del Iluminismo mediante el diálogo de dos personajes: Settembrini, una caricatura del «letrado» humanista, y Naphta, figura singular de reaccionario romántico, jesuita de origen judío, admirador de la Edad Media y del bolchevismo al mismo tiempo. Sus dilemas deben encontrar una solución. Así, Thomas Mann se vuelve antifascista y se reconoce como un «exiliado» a partir de 1936. Desde entonces, en los Estados Unidos, mediante sus escritos y sus

transmisiones en la BBC, buscará encarnar la Alemania de la *Aufklärung*. Se volverá un Settembrini menos ingenuo, capaz de conservar algo de la sensibilidad de Naphta. De alguna manera, adherirá a la posición política de su hermano Heinrich, en quien antes solo veía una forma de humanismo abstracto, generoso pero impotente. Antes de la Gran Guerra, Heinrich Mann lamentaba la ausencia en Alemania del intelectual dreyfusiano al estilo francés (especialmente en el ensayo de 1910, *Espíritu y acción*).

—Pero, para concluir este punto, ¿no existieron intelectuales de derecha conservadores?

—Sí, por supuesto, y fueron muy numerosos. Incluso existe cierta simetría entre el intelectual de izquierda y el de derecha, ya que se sitúan en las antípodas cuando responden a un mismo cuestionamiento. Pensemos en la guerra de España, en la que se dan dos peregrinajes paralelos: André Malraux, Benjamin Péret, George Orwell, W. H. Auden, Ernest Hemingway del lado republicano; Paul Claudel, Robert Brasillach y Maurice Bardèche del lado franquista. Todos describieron su experiencia y denunciaron al enemigo.

No cabe duda: los intelectuales de derecha en verdad existieron pero, de manera general, rechazaban esta denominación. Se puede considerar al escritor Ernst Jünger como un intelectual nacionalista con simpatías por el fascismo hasta finales de la década de 1930. Es alguien que vive de su pluma. Sus libros autobiográficos, que relatan su experiencia en las trincheras de la Gran Guerra, especialmente *Tempestades de acero* (1920), resultan un gran éxito de público. Y, por otro lado, escribe para la prensa conservadora de la época, tomando partido respecto de la actualidad. Pero no se define como un intelectual. En Francia, Charles Maurras, Maurice Barrès y Léon Daudet, tres de las principales figuras del nacionalismo francés, son ciertamente intelectuales —pero también ellos rechazan ese término—. Para Pierre Drieu la Rochelle, el intelectual es la antítesis de la «democracia viril» que propone para Europa en su ensayo *Socialismo fascista* (1934)[11]. En su novela *Gilles* (1939), formula un aforismo que se hizo célebre, en que identifica al judío con el intelectual: «Un judío es tan horrible como un graduado de la École Normale o de la École Polytechnique».

Bajo los regímenes fascistas, el odio hacia los intelectuales es aún más intenso. El 1.º de mayo de 1933, Joseph Goebbels, el ministro de Propaganda nazi, organiza en pleno centro de Berlín, frente a la universidad Humboldt, una quema de libros, y pronuncia un discurso en el que explica que «la era del intelectualismo» está terminada, refiriéndose con desprecio a los «literatos de asfalto» (*Asphaltliteraten*) —ya que el asfalto era el símbolo de la ciudad desfigurada por la Modernidad—. El antiintelectualismo es un lugar común de la *intelligentsia* de derecha. Más tarde aún,

en un contexto completamente distinto, Raymond Aron siente la necesidad de escribir a su vez un panfleto para denunciar «el opio de los intelectuales», opción que causa un poco de gracia si se piensa que él mismo corresponde perfectamente al estereotipo del intelectual estigmatizado por el fascismo[12].

—¿Usted quiere decir que cuando el historiador o el sociólogo utilizan esa palabra puede haber dos significados: uno restringido —los escritores que viven de su pluma, comprometidos con la izquierda y en el campo del progreso social y de los derechos humanos— y otro más amplio —cualquier autor que viva de su pluma y que defienda sus ideas—?

—Sí, si usted quiere, ya que una definición puramente sociológica del intelectual no se corresponde exactamente con la utilización de ese término en el espacio público. Históricamente el «intelectual» se inscribe en la tradición del Iluminismo contra la cual siempre combatieron los nacionalistas y la derecha conservadora. Pero es evidente que existen varias definiciones posibles del intelectual. Estamos lejos de haberlas mencionado todas. Hasta ahora hicimos foco sobre el «nacimiento» del intelectual y sobre los significados que el término implica entre finales del siglo XIX y mediados del siglo XX. Luego hay otras conceptualizaciones y la palabra pierde, en amplia medida, su connotación ideológica, peyorativa o positiva, según los casos. Se vuelve más «neutra»; se descarga, al menos en parte, del potencial explosivo, altamente inflamable, que poseía en una época de fuertes antagonismos ideológicos.

—¿Y qué puede decirnos de lo que sucedió en Italia?

—El caso italiano es interesante porque Antonio Gramsci, uno de los fundadores del Partido Comunista Italiano, es quien elabora la primera verdadera teoría de los intelectuales. Puesto en prisión por el régimen de Mussolini, escribe sus *Cuadernos de la cárcel* (1929-1935), en los cuales distingue entre los «intelectuales tradicionales» y los «intelectuales orgánicos». En cuanto marxista, Gramsci no considera al intelectual como una clase, en el sentido estricto del término, ya que su función no se deriva del lugar que ocupa en la estructura económica de la sociedad: no es productor ni propietario de los medios de producción. Es un productor de conocimiento y un creador de ideas pero no cumple esta función por fuera de la sociedad, que está dividida en clases. Por consiguiente, el intelectual expresa la visión del mundo de las clases sociales. Los intelectuales «tradicionales» (por ejemplo, la burocracia estatal, los juristas, el clero) moldean las herramientas mentales de una

sociedad premoderna; los intelectuales «orgánicos», en cambio, diseñan el paisaje cultural e ideológico de la sociedad capitalista, en la cual —para decirlo en pocas palabras— deben elegir de qué lado están: con la burguesía o con el proletariado[13].

Italia siempre estuvo sometida a las influencias culturales de Francia y Alemania; el impacto del caso Dreyfus fue muy fuerte allí. Desde finales del siglo XIX, los antagonismos obran según el modelo francés. Con la llegada de Mussolini al poder, los intelectuales se dividen en dos campos radicalmente opuestos. En 1925, Giovanni Gentile da origen a un célebre «Manifesto degli intellettuali fascisti», publicado por el diario del Partido Nacional Fascista, *Il Popolo d'Italia*, y firmado por muchas de las figuras más importantes de la cultura italiana de esa época, de Gabriele D'Annunzio a Curzio Malaparte, de Luigi Pirandello a Filippo Tommaso Marinetti, de Ugo Spirito a Gioacchino Volpe y Ardengo Soffici. La respuesta llega de Benedetto Croce y Giovanni Amendola, que publican en *Il Mondo* un manifiesto contrario, firmado por otras tantas personalidades destacadas: escritores como Corrado Alvaro y Sibilla Aleramo, poetas como Eugenio Montale, científicos como Vito Volterra, filósofos como Antonio Banfi, historiadores como Gaetano Salvemini, economistas como Luigi Einaudi, etc. Lo que cambia —no solo respecto del caso Dreyfus, sino especialmente a propósito del nazismo todavía venidero— es que el fascismo no repudia el sustantivo «intelectual»; antes bien, se apropia de él. Como la investigación histórica dejó en plena evidencia durante las últimas décadas, Italia tuvo una cultura fascista, no monolítica pero de perfil muy definido; y los intelectuales la crearon, la promovieron, hicieron su propaganda y también se vieron beneficiados por ella[14].

—¿Esta polarización entre revolucionarios comunistas y fascistas es general en toda Europa?

—Sí, sin dudas, aunque esencialmente se consolida en los años treinta. El manifiesto antifascista de 1925 no tiene una orientación revolucionaria sino liberal. En el período de entreguerras, el intelectual se identifica gradualmente con la izquierda en todo el mundo occidental. Digo «gradualmente», porque al comienzo la Revolución Rusa apenas ejerce una débil atracción en el mundo intelectual: en 1917, Louis Aragon, que más tarde se convertirá en el poeta oficial del Partido Comunista francés, definía el Octubre Rojo como una «crisis ministerial»… John Reed, el autor de *Diez días que conmovieron al mundo* (1920), obra en que asume la defensa del nuevo régimen soviético, era una excepción. André Gide y André Malraux solo se interesan por el comunismo hacia finales de la década de 1920 y sobre todo durante la de 1930. Con el ascenso de los fascismos, el enfrentamiento se radicaliza en el seno de la cultura europea. Inmediatamente después de la guerra, el futurismo italiano se

adscribe al fascismo y un nacionalista como Ernst Jünger se vuelve muy popular en Alemania. En Europa entera, el nacionalismo se orienta hacia el fascismo. En 1933, cuando Hitler toma el poder, empieza a percibirse al fascismo como un fenómeno europeo: aparece en Austria, en Portugal y en España. En Europa central, las dictaduras militares de Hungría y Rumania hacen gala de su cercanía con el fascismo… Los intelectuales se ven empujados a tomar posición. Este fenómeno lo explica muy bien George Orwell, en 1948, cuando en un ensayo autobiográfico sostiene que los escritores ya no pueden encerrarse en una esfera puramente estética[15]. En aquellos años, la cultura está dividida entre fascismo y antifascismo; y este último está cerca de la izquierda, si no por vocación al menos por necesidad, ya que la lucha contra el fascismo implica una alianza con la Unión Soviética.

Luego de 1945, el antagonismo cambia con la llegada de la Guerra Fría. Ya no se oponen fascistas y antifascistas, sino más bien los «compañeros de ruta» del comunismo y los defensores del «mundo libre» o «antitotalitarios» que se reagrupan en el Congreso para la Libertad de la Cultura (destinado a perder su influencia luego de que en 1967 se revelen sus vínculos con la CIA[16]). Pero el papel de los intelectuales varía según los contextos nacionales. En Francia e Italia, dos países fuertemente marcados por la Resistencia, los partidos comunistas ejercen una influencia considerable sobre los intelectuales. En la República Federal Alemana, el antitotalitarismo se vuelve la «filosofía de la Constitución» (*Weltanschauung des Grundgesetzes*). En Gran Bretaña, un país cuya cultura liberal-conservadora está dominada por la «emigración blanca» (Friedrich Hayek, Karl Popper, Isaiah Berlin), el escritor Charles P. Snow publica en 1959 un ensayo titulado *Las dos culturas*, en el cual distingue entre cultura literaria y cultura científica, dos esferas separadas que según él nunca se encuentran. Se lamenta de que en su país el científico no tome posición en cuanto intelectual[17]. En esa misma época, Jean-Paul Sartre ya es en Francia el paradigma mismo del intelectual.

Esta reconfiguración general está surcada por conflictos, aflicciones personales y rupturas. Bastará pensar, en Francia, en las feroces polémicas, que terminaron en sede judicial, entre el exdiputado David Rousset y la revista cultural del Partido Comunista, *Les Lettres Françaises*, acerca de la existencia de los campos de concentración soviéticos; o bien, en Italia, en el choque entre Elio Vittorini —director de *Il Politecnico*, para quien el rol del intelectual era «buscar la verdad» antes que predicarla— y Palmiro Togliatti, quien desde las columnas de *Rinascita* lo llamaba al orden, recordándole que la «línea cultural» era fijada por el partido. Otras rupturas, tanto más dramáticas, se producirán en 1956, a escala internacional, en el momento de la invasión soviética a Hungría; y esta vez no podrán saldarse, a diferencia de lo que había sucedido después del pacto Molotov-Ribbentrop de 1939[18].

—Más adelante podríamos retomar este tema. Pero, con más precisión, ¿por qué el

intelectual se vuelve revolucionario durante la Primera Guerra Mundial?

—La Gran Guerra genera, en principio, una poderosa ola de chauvinismo en toda Europa. Pensemos en el manifiesto de los treinta y tres estudiosos alemanes de 1914 —entre ellos había varios premios Nobel— que inmediatamente suscita la reacción de británicos y franceses. Como ya dije, la revolución no atrae inmediatamente a los intelectuales; su acercamiento al comunismo es posterior y se explica ante todo por el antifascismo. Pero no caben dudas de que la Gran Guerra es el verdadero corte entre los siglos XIX y XX. Luego de este hito, la escena política se modifica profundamente. La guerra significa el derrumbe del orden antiguo y el advenimiento de una crisis que durará treinta años, una época de cataclismos y mutaciones que se podría definir como una «guerra civil europea» o una segunda Guerra de los Treinta Años[19]. En este nuevo contexto, el intelectual dreyfusista —defensor de los derechos humanos, la libertad y la democracia— se ve forzado a ponerse en cuestión. Debe elegir en un campo político polarizado entre comunismo y fascismo. Quienes deseen permanecer neutrales son marginados. En España, el filósofo José Ortega y Gasset —que se niega a elegir entre la República y Franco, luego del golpe de Estado de julio de 1936— es marginado y condenado a la impotencia.

De manera más general, esto refleja una profunda crisis del liberalismo. Julien Benda publica en 1927 *La traición de los intelectuales*[20]. Para él, los intelectuales se equivocan al elegir la vía del comunismo o del fascismo: él querría que desempeñasen un papel de moralistas *superpartes*, que se limitasen a defender valores éticos, universales y atemporales, ya que los derechos humanos trascienden los antagonismos partidistas. Pero su postura, aún hoy, parece completamente anacrónica y, por esa razón, no pudo ser oída.

—¿No sucedía lo mismo con los pacifistas de entreguerras?

—En la década de 1920, luego del trauma de la Gran Guerra, una gran oleada pacifista recorre Europa, como reacción a los raptos de fiebre nacionalista de 1914. En Alemania, la representan figuras como Albert Einstein, premio Nobel de Física, o Erich Maria Remarque, el autor de *Sin novedad en el frente* (1929). En Francia, sus portavoces son Henri Barbusse y Romain Rolland, el fundador de la revista literaria *Europe*, la cual de alguna manera es el órgano intelectual de esa corriente. Los pacifistas se jactan de ser los inspiradores del pacto Briand-Kellogg, que condenaba el uso de la guerra para resolver los conflictos entre países. Pero este pacto, firmado en 1929 por los ministros de Asuntos Extranjeros franceses y estadounidenses, y luego por decenas de países, será absolutamente ineficaz. El pacifismo se agota muy

pronto con la llegada de Hitler al poder y el rearme de Alemania. Desde esta perspectiva, resulta revelador el cambio de rumbo de Albert Einstein. Exiliado en los Estados Unidos, se siente investido de una misión política a la que no puede sustraerse. Temiendo los avances tecnológicos de la Alemania nazi, deja de lado su pacifismo y escribe a Roosevelt para convencerlo de la necesidad de fabricar una bomba atómica. Si el Tercer Reich lograba hacerse de semejante arma antes que las democracias occidentales, ya no quedarían dudas de cómo terminaría la guerra… Los dilemas éticos de los científicos surgirán más tarde, en 1945, luego de la destrucción atómica de Hiroshima y Nagasaki.

—En 1939, sin embargo, el Pacto Molotov-Ribbentrop siembra el desconcierto entre los intelectuales…

—Sí, pero es solo un breve paréntesis. Es un momento trágico para los intelectuales antifascistas. Muchos abandonan el Partido Comunista dando un portazo (basta pensar en Arthur Koestler, Manes Sperber, Paul Nizan, Leo Valiani, Willi Münzenberg). Este pacto hace que los fascistas y los comunistas parezcan aliados, y de esta manera se legitima la teoría del totalitarismo. Exiliado en Londres, el historiador austríaco Franz Borkenau publica *The Totalitarian Enemy* (1940), en que denuncia el «fascismo rojo» y el «bolchevismo marrón»[21]… En Francia, Raymond Aron denuncia dos formas paralelas de «maquiavelismo moderno». En realidad, esta primera oleada «antitotalitaria» es muy efímera. A partir de 1941, cuando la Alemania nazi declara la guerra a la URSS, el antifascismo vuelve a tomar ventaja y se cierra la herida.

—¿El combate antifascista causaba una ceguera ideológica entre los intelectuales de esta generación?

—Sería hora de historizar el antifascismo —uno de los grandes momentos de la historia intelectual del siglo XX— y de intentar comprender sus fracturas y contradicciones. No comparto la tesis de François Furet, para quien el antifascismo era una «máscara» del comunismo soviético[22]. No puede explicarse únicamente por las manipulaciones del aparato comunista la fuerza del antifascismo y la profunda atracción que ejerció sobre los intelectuales. Durante la década de 1930, el antifascismo se impone como una necesidad imperiosa, evidente. En Francia, asiste a un desarrollo considerable después de la crisis del 6 de febrero de 1934, cuando la extrema derecha se reúne en la Place de la Concorde y amenaza con ocupar el

Parlamento; se crea entonces el Comité de Vigilancia de los Intelectuales Antifascistas (CVIA), con el patrocinio del etnólogo Paul Rivet, el filósofo Alain y el físico Paul Langevin. Francia ya no tenía dónde guarecerse contra la oleada fascista que crecía en Europa. Los congresos internacionales para la defensa de la cultura organizados en París en 1935 (presididos por Malraux y Gide) y en Valencia, en la España republicana, durante 1937, reunieron las figuras más destacadas de la cultura de la época[23]. Antes de ser una política, el antifascismo es un *ethos* colectivo; el giro antifascista del comunismo, que desemboca en la política de los frentes populares, no es su matriz, sino su consecuencia.

Por supuesto, este giro transforma a muchos intelectuales antifascistas en «compañeros de ruta» del comunismo y obviamente no es cuestión de justificar todos sus actos. Algunos fueron totalmente innobles, como la firma de los pedidos de apoyo a los procesos de Moscú, entre 1936 y 1938, que concluyen en las decenas de miles de ejecuciones fundadas sobre las acusaciones más inverosímiles. Pero no todos cayeron en esta trampa: los surrealistas, para mencionar solo un ejemplo, tomaron la defensa de los condenados.

—¿Entonces existían intelectuales a la vez antifascistas y anticomunistas?

—En 1939, el escritor Upton Sinclair observaba hasta qué extremo los intelectuales antifascistas eran víctimas del síndrome de «la ciudad sitiada»: cuando la ciudad está bajo amenaza, no podemos darnos el lujo de abrir fuego contra quienes la defienden. En otras palabras: frente a la amenaza nazi, la URSS era un bastión antifascista irremplazable. De esta manera, fueron muchos los que callaron ante los crímenes de Stalin (o incluso los aprobaron). Sin embargo, había antifascistas que, sin ser anticomunistas, eran abiertamente antiestalinistas. En la década de 1930, los surrealistas eran antifascistas, después de estar muy cerca del Partido Comunista por su compromiso anticolonialista, pero pronto se hicieron antiestalinistas. Luego llegarían las rupturas; Aragon y Éluard abandonarán el movimiento. Breton, Péret y otros se acercarán a Trotsky. Otro ejemplo: en Nueva York, la *Partisan Review* congregó a un amplio círculo de intelectuales trotskistas (varios serán luego anticomunistas, durante la Guerra Fría; ¡incluso algunos serán macartistas!)[24]. El socialismo liberal italiano en el exilio en Francia —como puede verse en los textos de los hermanos Rosselli, impulsores del movimiento Giustizia e Libertà— siguió una orientación similar. Pero se podrían citar muchos intelectuales de inspiración cristiana, de Luigi Sturzo a Paul Tillich y Jacques Maritain. Las crisis de conciencia de Bernanos en España fueron en esa misma dirección. De manera general, estos intelectuales reconocían la necesidad de una alianza con la URSS —anticipando la elección que harán las democracias liberales en 1941— pero no renunciaban a criticar

los aspectos autoritarios —muchos ya los llamaban «totalitarios»— del estalinismo.

—Pasemos ahora a la Segunda Guerra Mundial, en la cual obviamente el antagonismo se da entre los intelectuales de la Resistencia y los escritores colaboracionistas. Pese a algunas ambigüedades; por ejemplo, la de los etnólogos del Musée National des Arts et Traditions Populaires [Museo Nacional de las Artes y Tradiciones Populares] quienes, después de simpatizar con el Frente Popular, permanecen en Vichy para salvar la institución y a la vez proteger a algunos integrantes de la Resistencia.

—En efecto, hay giros e itinerarios sinuosos, tal como refleja la biografía de François Mitterrand[25]. Varios intelectuales leales a Vichy en 1940 pertenecerán a la Resistencia a partir de 1943. La evolución que una revista como *Esprit* tuvo durante la guerra suscitó controversias apasionadas. Por otra parte, algunos socialistas desembocarán en el colaboracionismo, como Marcel Déa, egresado de la École Normale y periodista, exdiputado de la SFIO (socialista). Hubo fenómenos similares en Bélgica, como lo prueban las piruetas de un Henri de Man, el teórico del «planismo». A la inversa, en Italia, donde el régimen de Mussolini duró veinte años, encontramos una nueva generación intelectual formada bajo el fascismo que se orienta hacia el comunismo durante la guerra. El ejemplo más conocido es el de Delio Cantimori, gran historiador del Renacimiento que marcó profundamente la cultura italiana de posguerra: fascista convencido en los años veinte y treinta, cuando divulgó en Italia a los ideólogos de la revolución conservadora y del nazismo, particularmente al traducir a Carl Schmitt, se volvió comunista al final de la década. Y si pensamos en la autobiografía de Ruggero Zangrandi, ese itinerario no está aislado[26].

Con todo, desconfío de cierta concepción del totalitarismo, según la cual nazismo y comunismo serían «hermanos mellizos», equivalentes… Si queremos explicar semejantes trayectorias, más vale tomar en consideración que, en el contexto de entreguerras, el comunismo y el fascismo se presentan como las únicas alternativas al estado de las cosas en ese momento. Sus visiones del mundo son radicalmente opuestas y sus objetivos son antinómicos, pero sus diagnósticos convergen en un punto: frente a un mundo liberal que se ha derrumbado, no hay posibilidad de retroceder. Son los únicos que proponen nuevos cauces políticos, aunque antinómicos.

—En la posguerra, la figura de Sartre domina el mundo intelectual. ¿Por qué ejerció semejante fascinación? Para quien no vivió este período, causa bastante intriga…

—El éxito de Sartre se debe en gran medida a su estilo. Escritor, dramaturgo, ensayista, filósofo, periodista, fundador de una de las revistas francesas más importantes de la posguerra, *Les Temps Modernes*, rompió las fronteras aunque permaneció fiel a sí mismo. Su compromiso era fuerte, pero no lo motivaba a encerrarse en una coraza ideológica que lo agobiaba y que hoy sería incomprensible; sabía preservar su independencia y su voz propia. Hay que decir que en el momento en que él se convirtió en una estrella del mundo intelectual, el Partido Comunista francés rozaba el oscurantismo. Sartre siempre denunció el anticomunismo —fue y es famoso su aforismo «un anticomunista es un perro», y esa posición originó la ruptura con su amigo Raymond Aron— pero sus relaciones con el Partido Comunista siempre fueron conflictivas. Por eso su itinerario y su obra escapan al naufragio del comunismo. Para Sartre, el intelectual debe estar «en situación», ya que cada palabra y cada silencio tienen consecuencias en el presente, esto es, mientras la historia se construye. Sartre denuncia el colonialismo, se opone a la Guerra de Argelia y se convierte en el *maître à penser* de una generación entera. La definición sartreana del intelectual —«alguien que se mete en lo que no le importa»—[27] sigue siendo un saludable llamamiento a quebrar el conformismo y rechazar la sumisión. Según Sartre, el intelectual debe transgredir tabúes.

—¿*Se puede, a partir del ejemplo de Sartre, asimilar al intelectual con el* gauchisme *, el «izquierdismo»*?

—No, sería un error. El *gauchisme* de Sartre es solo una etapa de su recorrido. El intelectual sartreano no está sometido a ningún partido; es un espíritu libre, puede criticar el pensamiento de derecha y de izquierda. Así también David Rousset denunció los campos de concentración soviéticos en un momento en que eso era un tabú para la izquierda, y a su vez los comunistas lo acusaron de traición. Pero cumplió su función de intelectual auténtico. La actual caricatura que se hace de Sartre, por otro lado, es comparable con la que se hace de Albert Camus. A la inversa del retrato de un Sartre *gauchiste*, Camus aparece hoy más en sintonía con el mundo contemporáneo, ya que su concepción del compromiso era más ética que política y se adapta mejor a un mundo «posideológico». Por eso se lo usa como una suerte de «disuasoria» antisartreana. Arrancados de su contexto, Sartre y Camus de alguna manera son rehenes y se los utiliza como metáforas de las divisiones políticas del presente: *a posteriori*, uno encarna todos los males del compromiso y el otro todas las virtudes de la moderación.

—*Pero hubo zonas de sombra en la vida de Sartre: su actitud equívoca bajo Vichy, sus yerros maoístas en 1968… También se puede criticar la metafísica de* El Ser y la Nada…

—Ciertamente habría mucho que decir sobre esas zonas de sombra, que por otro lado no fueron suficientemente iluminadas por los investigadores. Eso no es exactamente nuevo. *El Ser y la Nada* (1943) fue criticado, poco después de la guerra, por Herbert Marcuse, quien señaló las ambigüedades del concepto de libertad teorizado por Sartre[28]. Se podría agregar que el itinerario político de Camus también fue y es objeto de polémicas. Pero no se trata de erigir o destruir ídolos. Más bien habría que bajarlos del pedestal y someterlos a una verdadera historización crítica. En la vulgata antisartreana actual creo percibir un impulso conservador que me deja perplejo, y la respuesta no puede ser una apología de Sartre. Resultaría fácil extrapolar tal o cual pasaje de su obra para intentar demostrar hasta qué punto estaba enceguecido o era ingenuo… Lo mismo que es demasiado fácil oponerle la figura de Camus si uno elige una vez más los fragmentos que demostrarían hasta qué punto era lúcido. Por lo general, hoy en día el patrón de la lucidez es un liberalismo tibio e insípido proyectado *a posteriori* sobre el pasado como una especie de sabiduría atemporal. Ni Sartre ni Camus merecen semejante tratamiento.

—*¿Qué cambió en nuestra concepción del mundo para que en nuestros días esta figura del intelectual que Sartre encarnaba aparezca como perimida?*

—Según el historiador de las ideas Norberto Bobbio, todas las definiciones del intelectual oscilan entre dos polos: de un lado, la visión platónica del sabio que debe mezclarse en política para asumir el poder, el «filósofo rey» de la ciudad ideal; del otro lado, el intelectual como simple consejero, el filósofo de la corte que pone su saber al servicio del príncipe, en la época del despotismo ilustrado[29]. Este esquema descriptivo me parece útil. La primera concepción anula cualquier diferencia entre el intelectual y el poder, mientras que la segunda atribuye al intelectual un papel subordinado. Sin embargo, entre las dos, hay una tercera: el intelectual como crítico del poder. Esta variante marcó la historia del siglo XX. El consejero es dócil; el «filósofo rey» es temible y peligroso. La visión del intelectual como consejero del príncipe es especialmente apreciada en nuestros días. En esta posición, se vuelve «razonable»: hoy en día se lo llama «experto» y pone sus conocimientos al servicio de los gabinetes ministeriales. El intelectual «platónico», en cambio, da miedo.

Siempre alimentó el antiintelectualismo; es decir, la tendencia a considerar de manera negativa al intelectual, como un arquitecto del orden perfecto, defensor de una idea artificial de poder que él querría imponer por la fuerza. Esta es la tesis defendida por Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), en que ataca a Platón, Hegel y Marx[30]. Pero en el fondo esta figura del intelectual es un pretexto cómodo para legitimar una cosmovisión conservadora. Para Popper, había un «orden perfecto» que era el Imperio Británico, en el cual veía una versión liberal del imperio de los Habsburgo, su patria perdida. El miedo a un mundo racionalmente planificado y antinatural, gobernado por intelectuales desarraigados, ideologizados y fanáticos es un *cliché* persistente del pensamiento reaccionario. Domina la historiografía conservadora de la Revolución Francesa, que explica sus excesos por la llegada de los «filósofos» al poder. Por supuesto, siempre hubo, tanto a la izquierda como a la derecha, ideólogos obsesionados por el orden perfecto, desde el socialista utópico Étienne Cabet hasta Pol Pot, desde Auguste Comte hasta los teóricos del corporativismo fascista o del Estado racial. Ernst Bloch calificaba de «utopía fría» esta corriente. Pero la teoría liberal de la «mano invisible» del mercado, según la cual la relación entre la oferta y la demanda tenderían a encontrar un equilibrio natural y espontáneo, también es una utopía del orden perfecto, y Karl Polanyi tenía razón cuando observaba que, lejos de haber surgido espontáneamente, la sociedad de mercado había sido «programada[31]». Hoy en día, las políticas de austeridad nos recuerdan esta variante del orden perfecto.

—*Con la figura del experto aparece una nueva concepción del intelectual, cerca del «consejero» de Bobbio…*

—Es una visión utilitarista: el experto no se compromete por valores, utiliza sus competencias para orientar al poder vigente, y desempeña un papel ideológico nada despreciable. Es el caso de los economistas neoliberales, que pretenden encarnar una posición objetiva, y axiológicamente neutral, cuando en realidad defienden intereses de clase. Es también el caso de los filósofos y escritores mediáticos que pasan alegremente de un «príncipe» a otro, sin distinción de color político.

En realidad, esta metamorfosis de los intelectuales trasciende los casos específicos. Se debe a transformaciones históricas profundas. Bastará ver, por ejemplo, cómo cambió la universidad en las últimas tres décadas. En nuestros días el lenguaje de la empresa se generaliza en el conjunto de la sociedad, y quienes lo emplean piensan que la modernidad consiste en reemplazar a los intelectuales por administradores. La función de los posgrados es la de fabricar *expertise* y formar técnicos (incluso en las ciencias humanas y sociales), ya no la de elaborar un pensamiento crítico o formar en los jóvenes una visión crítica de la sociedad. Por

supuesto, la universidad sigue siendo un espacio de producción de conocimiento y reflexión, pero la investigación se especializa y se tecnifica, encerrándose a menudo en un lenguaje hermético e incomunicable. La figura del intelectual «educador» ya desapareció… La *Encyclopédie*, recordemos, había sido creada con el objetivo de esclarecer la naciente opinión pública. En una sociedad inculta, una pequeña minoría disponía de los conocimientos que deseaba difundir. En la actualidad, las condiciones de difusión del saber no son las mismas: el saber se especializó y se masificó a la vez; una sola universidad grande tiene más estudiantes que todas las universidades francesas la víspera de la Gran Guerra… Esto cambia considerablemente la situación.

La universidad, por permeable que sea a las ideologías de su entorno, sigue siendo un espacio de producción de saberes críticos; esto sucede a pesar de la función que se le asigna. Por tanto, actualmente la universidad debe dar cuenta de sus actividades en términos de rentabilidad, de productividad (en cuanto eficiencia económica), de gestión. Debe interiorizar el principio empresarial de competitividad que constituye la nueva razón del mundo; así, un posgrado debe reclutar tantos estudiantes como una empresa debe ganar «sectores de mercado»[32]. Con la masificación de los estudios superiores, hoy en día el intelectual es, en la mayoría de los casos, un investigador y un profesor universitario, no un escritor o un periodista como un siglo atrás, pero ya no se siente «como en casa» en la universidad, que se convirtió en un espacio de fabricación de «expertos».

—En la década de 1990, sin embargo, Pierre Bourdieu tuvo una influencia mediática muy importante… ¿Podemos considerarlo el último intelectual?

—Cuando intervino, en 1995, con un famoso discurso en la Gare de Lyon, para apoyar la huelga de los ferroviarios, tuvimos la impresión de asistir al renacimiento de la figura clásica del intelectual. Bourdieu permaneció bastante silencioso durante las décadas de 1960 y 1970, en la edad de oro del intelectual y el inconformismo, cuando ya era un sociólogo reconocido. Asumió ese rol al final de su vida, a contracorriente de su época y cuando era profesor en el Collège de France… Es una figura paradójica, cuya trayectoria es muy distinta a la de Sartre, quien rechazó el premio Nobel de Literatura en 1964. Se construyó como investigador contra el modelo sartreano, cuyas virtudes descubrió más tarde, en los años noventa. Más allá de las controversias sobre su obra —que suelen contraponer detractores feroces pero a menudo mediocres y discípulos devotos que transformaron su pensamiento en una escolástica a veces estéril—, hay que reconocer, sin embargo, que Bourdieu se convirtió en un intelectual comprometido, en el sentido más profundo del término, incluso si no le gustaba «el intelectual en él»[33]. Su apoyo a los movimientos sociales, su crítica al neoliberalismo, la creación de una editorial como Raisons

d'Agir, una obra colectiva como *La miseria del mundo*, su denuncia de la impostura mediática, todas esas actividades lo demuestran. Por supuesto, esto tiene un vínculo con su obra anterior —por ejemplo, su crítica a la «nobleza de Estado» y a la «reproducción»—, pero su dimensión política apareció más tarde[34].

—Usted explica que el compromiso político es un factor esencial para definir al intelectual. Pero la pregunta es sobre el acceso al poder por parte de los intelectuales: es agradable defender ideales, aunque ponerlos en práctica no siempre dio buenos resultados…

—Los únicos intelectuales que lograron participar un poco en el poder sin perder el rumbo son aquellos que, en un momento particular del siglo XX, acompañaron la creación del Estado de bienestar, que funcionó durante varias décadas. En cambio, en el caso del intelectual revolucionario, que para mí sigue siendo una figura tanto más fascinante, hay que reconocer que su acceso al poder a menudo resultó una catástrofe. La revolución los transformó en mártires —por ejemplo, los intelectuales de la República de los Consejos de Baviera, en 1919, asesinados por la contrarrevolución— o en cómplices de la construcción de un orden totalitario. El estalinismo ejerció una dura represión sobre el pensamiento de los intelectuales. Durante la década de 1930, una mente creativa como Georg Lukács, exiliado en Moscú, se convierte en un guardián del clasicismo (y un apologeta del estalinismo). Paradójicamente, tal vez una prisión fascista es lo que sustrae a Gramsci de la influencia del estalinismo, al permitirle, en condiciones terribles, preservar su pensamiento crítico independiente.

Todas las revoluciones terminaron mal. Durante la Revolución Rusa, fueron los intelectuales parias y marginales quienes tomaron el poder, y ese mismo poder a menudo los devoró, desnaturalizó o eliminó, cuando no aceptaba sus críticas.

Tomemos el caso de los intelectuales bolcheviques, como Nikolái Bujarin y Karl Radek. Bujarin era un joven y brillante economista, apasionado por las ciencias sociales y la antropología, teórico de un marxismo locamente ambicioso que pretendía ser la síntesis de todas las ciencias sociales. Durante los juicios de Moscú, a finales de los años treinta, miente y se autoincrimina en los cargos absurdos que se le endilgan, antes de ser ejecutado. En su correspondencia considera que ese sacrificio es necesario para la salvación del partido… Encarna entonces simultáneamente, y del modo más trágico, el fracaso e incluso la abdicación del intelectual que accedió al poder. Radek era un intelectual judío polaco del Imperio Habsbúrgico, ensayista brillante y agudo polemista; había desafiado a las fuerzas policiales de varios países europeos, había conocido la cárcel y las peores privaciones. Sin embargo, él también será aplastado por el poder, al supeditarse a Stalin en 1927 y luego en 1937, durante los juicios de Moscú.

—¿El caso de León Trotsky también es revelador del fracaso de los intelectuales en el poder?

—Trotsky es hasta 1917 un intelectual que vive de su pluma; no es un funcionario de partido. En Viena y París, es corresponsal de un diario de lengua rusa de Kiev, *Nashe Slovo*. Su libro *Literatura y Revolución* (1924) describe el ambiente de los cafés vieneses antes de la Gran Guerra. En cambio, una vez en el poder, cuando es jefe del Ejército Rojo, se convierte en una especie de «filósofo rey»… Durante la guerra civil, teoriza la dictadura del partido bolchevique, propone la estatización y la militarización de los sindicatos, decide la ejecución de los rehenes, legaliza la censura y justifica la represión de los marinos durante la insurrección de Kronstadt (1921). En fin, se vuelve un hombre de poder en sentido fuerte —e incluso, a veces, maquiavélico— del término. Recupera su rol de intelectual cuando critica al estalinismo, y paga el precio con su exclusión del partido y su destierro de la URSS (1927). Habría podido enfrentarse a Stalin por la fuerza, cuando controlaba el Ejército Rojo, pero en ese momento eligió combatir en el plano de las ideas. En el exilio, vivirá otra vez de su pluma; escribirá una autobiografía y una historia de la Revolución Rusa. Su trayectoria, en suma, muestra la incompatibilidad del intelectual y el poder, los equívocos y los peligros de la confusión de roles.

—¿Este ejemplo no nos muestra tal vez que no hay «esencia» del intelectual, sino solo situaciones y elecciones que hacen que uno ya no pueda serlo o bien pueda volver a serlo?

—Sí, pero el paso de una posición a otra deja huellas. Pienso en la polémica de 1937 entre Trotsky y Victor Serge, otra gran figura del escritor comprometido, sobre la cuestión de la ejecución de los rehenes durante la guerra civil rusa. Trotsky debe justificar su actitud cuando estaba en el poder: su argumentación es interesante pero, en el fondo, apologética, ya que debe defender sus actuaciones como hombre de poder. Frente a él, Serge no teme intervenir en la discusión y cuestionar el poder revolucionario, al preguntarse por los vínculos entre revolución y estalinismo[35].

—¿Estas consideraciones sobre la relación entre los intelectuales y el poder podrían aplicarse a Marx?

—Marx es una figura subyacente a toda nuestra discusión. En el fondo, la clave para comprender la increíble influencia de Marx reside en la doble naturaleza de su pensamiento que, como lo anuncia en la onceava de sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845), es una teoría que apunta a interpretar el mundo y a la vez un proyecto revolucionario que apunta a transformarlo. Sin embargo, dado que las revoluciones fracasaron, esta dialéctica entre crítica y transformación se quebró, esta articulación entre pensamiento y acción se vio impedida, se volvió problemática. Tal vez por eso en nuestros días se redescubren aspectos críticos del pensamiento de Marx, su análisis del capitalismo, la mercancía, la moneda, la globalización, de los conflictos de clases… ¡Pero se olvida su pensamiento revolucionario, por ejemplo sus escritos sobre la Comuna de París! Marx fue un exiliado durante la mayor parte de su vida, alguien en situación precaria —para no llamarlo un auténtico paria—, lo que hizo de él un intelectual crítico, pero su teoría lo exponía a las tentaciones del «filósofo rey». Lenin no pudo sustraerse a esas tentaciones y, de pronto, la transformación del mundo por medio del socialismo se reveló tanto más difícil y dolorosa, incluso trágica, de lo que se pensaba.

—En cuanto a las «revoluciones» fascistas, no faltaron intelectuales que las apoyaran. Pienso especialmente en el régimen de Vichy, donde Pétain se había rodeado de muchos escritores regionalistas cercanos a la Action Française, de algunos etnólogos especialistas en folklore. Esas personas tenían un proyecto de sociedad muy reaccionario: regenerar moralmente la nación mediante el regreso «forzado» a la tradición campesina; un proyecto delirante pero también una utopía…

—En el contexto de la guerra, el régimen de Vichy no podía escapar del «campo magnético» fascista; pero sus afinidades intelectuales iban antes bien en el sentido de una tradición reaccionaria, que lo acercaba más al franquismo que al fascismo o al nazismo. Estos dos últimos regímenes eran formas de «modernismo reaccionario», en el cual el culto de la fuerza y de la tecnología coexistía con la defensa de los valores conservadores y antiiluministas. En la «revolución nacional» de Vichy, esta dimensión modernista era tanto más débil. El «Reich milenario» se presentaba como una utopía, mientras que Vichy, con su lema «trabajo, familia, patria», aparecía en última instancia como un regreso al orden. Es cierto, al lado de los folkloristas que usted cita y que ha estudiado, había eugenistas como Alexis Carrel, quienes sin embargo no dominaban la escena. Desde los trabajos de Robert Paxton y Zeev Sternhell, el debate historiográfico sobre la naturaleza del régimen de Vichy no deja de ser vivaz[36].

En la Francia ocupada, los intelectuales fascistas se encuentran sobre todo en el círculo colaboracionista parisino: Robert Brasillach, George Montandon, Lucien

Rebatet, Pierre Drieu la Rochelle, Louis-Ferdinand Céline… Finalmente, su trayectoria nos invita otra vez a preguntarnos, en un contexto muy distinto, si un intelectual que accede al poder sigue siendo un intelectual. Los escritores y periodistas fascistas aparecieron como inconformistas y transgresores durante la década de 1930; bajo la Ocupación, se convirtieron en el símbolo de la traición, del servilismo, de la abyección. La idea del «Reich milenario» era una utopía fascista, y alguien como Arthur Moeller van den Bruck contribuyó a forjarla, pero su puesta en práctica se confió a personas como Heinrich Himmler y Joseph Goebbels, dos personajes que llevaron al paroxismo el odio hacia los intelectuales.

El ascenso del neoconservadurismo

—¿Por qué hay tan pocos intelectuales críticos en la sociedad actual?

—No estoy tan seguro de que haya pocos, pero es cierto que no tienen gran visibilidad. Encuentro muchas razones para esto. La primera es que, hace un siglo, el intelectual pertenecía a una elite, no porque poseyera privilegios materiales, sino porque era miembro de una minoría que monopolizaba el saber y podía utilizarlo. Hoy, su estatuto social no es el mismo. Un universitario y un periodista pueden llamarse «intelectuales» porque ejercen una profesión intelectual; pero la mayoría no se considera integrante de una elite, ni en el plano material ni en el simbólico. Con el crecimiento de la industria cultural y el arribo de la universidad de masas, el intelectual se volvió un trabajador como los demás, se desclasó. Incluso se «subproletarizó» si se piensa en el número impresionante de jóvenes investigadores que está en situación de precariedad. En esta masa, la cantidad de quienes producen pensamiento crítico es significativa. Su mirada cambió, ya no es exterior sino que surge de un observatorio sometido a las tensiones y conflictos sociales. Las huelgas realizadas durante 2009 en Francia, Italia y otros países contra la reforma universitaria, con decenas de miles de profesores e investigadores en las calles, habrían sido inimaginables algunas décadas atrás. Pero su visibilidad pública se debía a su movimiento colectivo, no a su singularidad, como en el caso de los intelectuales clásicos.

—Sin embargo, esto no explica el éxito de autores muy mediatizados, cuyos trabajos son discutibles. Así, ¿qué piensa usted del caso de Michel Onfray, que emprendió un desmontaje de Freud y que es muy criticado por los especialistas?

—Hay que recordar aquí la segunda razón del eclipse de los intelectuales: su aniquilamiento por el poder de los medios. No estoy muy familiarizado con la obra de Michel Onfray; pero su caso me parece bastante sintomático: la industria cultural lo catapultó al centro de la escena. Al principio, había tomado la valiente elección de fundar la universidad popular de Caen. Pero me parece que si se lo escuchó y leyó tanto eso se debe ante todo a su omnipresencia en los medios: se lo ve en televisión, se lo oye en la radio, su imagen nos guiña el ojo desde los puestos de diarios y

revistas… Cultiva una imagen de aguafiestas profesional y autorizado, y lo invitan a los *talk-shows*. Más allá de sus intenciones, es la expresión de un proceso generalizado de reificación de la cultura. Su polémica contra Freud está montada pieza a pieza por una maquinaria mediática que quería promocionar su libro mediante el escándalo. Desempeñó a la perfección el papel que se esperaba de él, especialmente en el enfrentamiento con los freudianos… Lanzar dardos contra Freud desde los estudios de televisión es muy cómodo; frente a semejante ataque, defenderlo en los seminarios de investigación es una batalla perdida de antemano, y el combate de los guardianes de la ortodoxia parece tan heroico como patético. El pensamiento crítico debe saber nadar contra la corriente.

Desde siempre, la recepción de Freud es objeto de feroces controversias, lo que no es asombroso ni deplorable, ya que es el destino de todos los pensadores clásicos. Por supuesto, en este debate pueden sostenerse distintos enfoques. Pero el dispositivo mediático obtura el debate intelectual y nos hace elegir entre Onfray y Freud. La cuestión es, más bien, comprender cómo nació el fenómeno Onfray.

—Volveremos a este tema. De momento, ¿qué cambió en las estructuras económicas de la sociedad para que los pseudointelectuales mediáticos y los expertos de poder sean omnipresentes, mientras que la figura del intelectual a lo Sartre desapareció?

—La figura del intelectual surcó el siglo XX. Surgida en los albores de la Modernidad, parece esfumarse al comienzo del siglo XXI; es decir, en el período que se inaugura con la caída del Muro de Berlín (1989). Sin embargo, el siglo XX fue una era de conflictos políticos e ideológicos, marcado por movimientos sociales muy importantes, en que los intelectuales estaban llamados a desempeñar un papel: la Guerra Civil Española, la Resistencia —italiana y francesa—, la lucha contra las armas nucleares, la Guerra de Argelia, la Guerra de Vietnam, la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos… Pero al final de la Guerra Fría el paisaje había cambiado. En la posguerra, los partidos políticos eran una base de masas; tenían programas, militantes, líneas ideológicas claras que estructuraban el campo político. En esa época, los intelectuales eran «orgánicos»: estaban orientados según líneas de clases y a menudo ligados a partidos políticos. En su relectura de Maquiavelo, Gramsci definía el partido político moderno como una suerte de «intelectual colectivo».

En el transcurso de la década de 1980 todo cambió. Hoy en día los partidos ya no necesitan militantes ni intelectuales, sino ante todo gerentes de comunicación. François Cusset estudió bien este cambio de fabricación de la opinión pública en *La Décennie*: demostró en especial el surgimiento de los *think tanks* que se encargan de neutralizar el pensamiento crítico y elaboran estrategias de poder[37]. Desaparecen o

se transforman las revistas que habían estructurado el debate intelectual de los años setenta. Surgen nuevas revistas, orientadas hacia el «extremo centro», a veces de un alto rigor intelectual, como *Le Débat*, pero todas muestran un conformismo penoso. Mientras tanto, los partidos se volvieron posideológicos: ya no tienen una línea rectora, tampoco una clara identidad social. Esto vale para todos los sectores del arco político, y sobre todo para los partidos de izquierda que, como los socialdemócratas y los partidos comunistas, habían sido el paradigma mismo del partido político de masas. Todos sufrieron escisiones, metamorfosis, a veces incluso se disolvieron. Se convirtieron en partidos *catch-all* («atrápalotodo» o «partidos de todo el mundo»), según la fórmula del politólogo estadounidense Otto Kirchheimer[38]. Estos partidos tienen muchos menos militantes que sus ancestros, no precisan un diario, se expresan a través de los medios y orientan su línea según las fluctuaciones de una opinión medida por sondeos, así como bajo la presión de cierta cantidad de *lobbies*. Estos partidos ya no necesitan de intelectuales. En épocas pasadas, los partidos defendían ideas y recurrían a los intelectuales para elaborar sus proyectos; actualmente las campañas electorales se confían a publicistas (con resultados a menudo desastrosos, como lo demostró la estrepitosa derrota de Lionel Jospin en 2002).

Mencionaba antes la concepción gramsciana del partido como «intelectual colectivo». En Italia, durante la inmediata posguerra, *L'Unità* fijaba la línea del Partido Comunista, pero también cumplía una función pedagógica. Incluso en las plazas de los pueblos más pequeños, había una sede del PCI y, para muchos militantes apenas alfabetizados, ese periódico era un medio que les permitía educarse y cultivarse. Los intelectuales poseían el aura de aquellos que sabían hablar y lograban expresar los sentimientos y las aspiraciones de aquellos que nunca habían tenido acceso a la alta cultura. Sus debates hicieron sentir su influencia sobre las estrategias del partido y orientaban su rumbo. Actualmente, en Italia los partidos ya no necesitan intelectuales: la cultura les parece un lastre innecesario, una carga, ya que el único modo legítimo de tomarla en consideración consiste en los recortes del gasto público. En cuanto a los debates, es tanto más útil el *salotto* de Bruno Vespa[39].

—Usted sostiene que muchas cosas cambiaron durante la década de 1980: es el «fin» de las ideologías, el ascenso del neoliberalismo. ¿Por qué esos desplazamientos en ese preciso momento de la historia mundial?

—El año 1989 divide las aguas. Es el momento en que concluye un ciclo histórico. En principio, esta fecha señala el triunfo del capitalismo: la democracia liberal combinada con la economía de mercado aparece como un sistema sin alternativa. La hegemonía neoliberal nació de la derrota histórica del comunismo. Pero este cambio no ocurrió de un día para el otro. Se produjo por la condensación de contradicciones

acumuladas a lo largo de mucho tiempo.

Podríamos remontarnos muy atrás. Ya recordamos la crisis provocada en 1939 por el pacto Molotov-Ribbentrop, luego la ola macartista en los Estados Unidos. En la Francia de posguerra, los intelectuales comunistas se movilizaron contra David Rousset para negar la existencia de campos de concentración en la Unión Soviética. En 1956, después de que los tanques soviéticos entraran en Budapest, varios de ellos comenzaron a abrir los ojos. Durante la década de 1970, el libro de Aleksandr Solzhenitsyn *Archipiélago gulag* (1974) se utilizó contra la Union de la Gauche, pero ya nadie puede negar la existencia de los campos de concentración soviéticos[40].

A partir de esta época, la relación entre los intelectuales y el comunismo entra en crisis. 1975 ve la derrota final de los Estados Unidos en Vietnam. La oleada tercermundista y antiimperialista alcanza entonces su apogeo, pero le sigue el genocidio cometido por los Jmeres Rojos en Camboya: la ruptura entre intelectuales y comunismo se profundiza. En 1989, la caída del Muro marca el fin de esa parábola. Tanto más que el final de un sistema de poder ya desacreditado —el socialismo «real»—, señala el final del comunismo como gran utopía del siglo XX. A partir de entonces, el intelectual ya no es más el inventor de las utopías. Es el final del intelectual teorizado por Karl Mannheim que, en *Ideología y utopía* (1929)[41], lo describe como un grupo social relativamente independiente —«libremente flotante» o «sin ataduras» (*freischwebend*)— que se erige por encima de las clases y se fija la tarea de forjar un nuevo imaginario, alternativas sociales, utopías. Hoy no sabría decir a qué podría corresponder esta categoría.

—¿No es también efecto de una época en que la noción de ideología se volvió por completo tabú, mientras que una de las funciones del intelectual siempre fue la de criticar las ideologías?

—Es verdad que la noción de ideología se convirtió en una «mala palabra», por así decirlo. Habría que «rehabilitarla», distinguiendo sus múltiples usos. La ideología es una visión del mundo. Durante muchos años, el comunismo redujo la ideología a una escolástica, y el liberalismo las equiparó. Según Marx, la universalización de la forma mercantilista realizada por el capitalismo equivale a ocultar las relaciones sociales detrás de una fachada que las presenta como relaciones naturales. En este sentido, la ideología consiste en disfrazar un mundo reificado[42]. Contrariamente a un lugar común liberal que va desde John Locke hasta Friedrich Hayek, la sociedad de mercado no tiene nada de natural: es resultado de un largo proceso histórico, impuesto mediante la violencia. La crisis económica mundial que hoy nos aqueja tampoco es «natural»: es resultado de la financiarización de la economía. Sin embargo, la ideología puede hacerse «performativa», orientar nuestras prácticas

sociales y modos de pensar. Puede definir una «conducta de vida» (*Lebensführung*), un *habitus* antropológico, en el sentido de Max Weber. La crítica de esta ideología es más necesaria que nunca.

—Entonces, ¿sobran los motivos para que exista el intelectual pero no puede existir por la estructura de los grandes medios y porque los expertos ocupan todo el espacio mediático?

—No hay una conspiración contra los intelectuales; yo diría que están en crisis y que deben repensar su función en un contexto nuevo… Sin embargo, no soy pesimista. El eclipse de las utopías será solo pasajero. Una nueva utopía surgirá desde lo profundo de la sociedad, aunque no sepamos cuándo ni dónde ocurrirá. Por otro lado, la visibilidad y la influencia de los intelectuales siempre fueron variables, según las épocas. En Francia, los «economistas aterrados» son más escuchados hoy que hace cinco años… A veces se vuelve necesario retroceder un poco, tomar cierta distancia histórica para advertir claramente el papel que desempeñaron los intelectuales del poder en acontecimientos importantes. En Túnez, muchos escritores, periodistas y universitarios encarcelados y silenciados bajo el régimen de Ben Ali prepararon la revolución mediante su crítica al poder. Fueron precursores pero, una semana antes de que surgieran las manifestaciones que pusieron fin a la dictadura, estaban aislados; parecía que predicaban en el desierto.

—¿La derrota del pensamiento crítico fue engendrada por una generación desilusionada, que vio el fracaso del «socialismo real»?

—El silencio de los intelectuales críticos probablemente se deba a la interiorización de una derrota. Es lo que viven muchas personas de mi generación. En 1975 habíamos marchado contra la Guerra de Vietnam, y descubrimos cuatro años más tarde el genocidio de los Jmeres Rojos, en el momento en que una nueva revolución conservadora se afirmaba en el mundo anglosajón con Margaret Thatcher y Ronald Reagan… Todo esto no podía carecer de consecuencias. Algo por el estilo ya había sucedido durante los años treinta. Pero podríamos remontarnos más atrás en el tiempo: el historiador Dolf Oehler analizó las consecuencias de la derrota de las revoluciones de 1848 entre los intelectuales en Francia[43]. Flaubert nos describió este clima en *La educación sentimental*.

—¿Los intelectuales maoístas recibieron un impacto similar cuando descubrieron las atrocidades cometidas en China?

—El caso es todavía más asombroso, ya que se trata de una ceguera casi planetaria. La Revolución Cultural (1966-1969) resultaba de un conflicto entre dos facciones del Partido Comunista en el poder, y terminó con una brutal represión y el envío de millones de personas a campos de reeducación y trabajos forzados. En sus manifestaciones concretas —lecturas colectivas del «libro rojo» del presidente Mao, autocríticas y humillaciones públicas de los «desviacionistas», etc.—, alcanzó las más altas cumbres del oscurantismo. ¿Cómo fue posible que semejante acontecimiento se percibiese como un acto liberador? ¿Cómo pudo estimular a los movimientos antiautoritarios del mundo occidental, al conjugar la revolución sexual y la liberación de las costumbres? Todo esto sigue siendo tan paradójico y misterioso que algunos prefirieron eludir este episodio pasándose lisa y llanamente al campo del neoconservadurismo…

La única explicación que encuentro para este fenómeno, aunque no me satisfaga del todo, es que la Revolución Cultural china criticaba a la URSS —ocurrió en el mismo momento que la intervención soviética en Praga— y se inscribía en la *longue durée* de la utopía comunista. En 1949, la Revolución China conmocionó al mundo y marcó una etapa fundamental en la rebelión de los pueblos colonizados. Por otro lado, la Revolución Cultural mostraba una fachada libertaria, aparentando ser un movimiento contestatario, antiautoritario, llevado adelante por los jóvenes contra viejos *apparátchiki*, burócratas. En realidad, el movimiento era espantosamente dogmático, pero esta no es la dimensión que mayor impacto causó en Occidente. Se puede agregar que en Francia los intelectuales maoístas solían ser egresados de la École Normale Supérieure. La mezcla de dogmatismo, radicalismo y espíritu revolucionario que caracterizaba al maoísmo se adaptaba bien a un medio en que convergían tradiciones diferentes, del jacobinismo al estalinismo, mezcladas en el seno de una institución elitista que se había trazado la misión de esclarecer a la sociedad. Pero este malentendido no se da únicamente en Francia. En Italia, *Il Manifesto*, el diario creado en 1969 por intelectuales surgidos del Partido Comunista (en especial Rossana Rossanda y Luigi Pintor) dio muestras de la misma miopía.

—En todo caso, en la década de 1980, los intelectuales críticos interiorizaron una derrota histórica, reafirmada por las transformaciones del espacio cultural…

—Ese cambio de rumbo producido en 1989 tenía premisas políticas antiguas, pero coincidió con una fuerte aceleración del proceso de reificación del espacio público y cultural. Hoy en día, el mercado ya no es un medio de difusión de las ideas, visto que las ideas están sobredeterminadas por el mercado mismo. Es la lógica de la industria cultural. Desde una perspectiva histórica más amplia, estas transformaciones coinciden con el pasaje de la «grafosfera» a la «videosfera», retomando los términos de Régis Debray[44]. Esa es una mutación gigante cuya dimensión todavía no se aprecia del todo. La «grafosfera», que comienza en el siglo XV con la invención de la imprenta y el nacimiento de la cultura del libro, es sustituida por la cultura de la imagen. En la década de 1980, la imagen triunfa con la multiplicación de las cadenas televisivas, a tal extremo que pone en discusión el estatuto de la palabra escrita y, por lo tanto, la función del intelectual. Poco antes, hablábamos de Michel Onfray, que sigue siendo un filósofo muy sofisticado cuando se lo compara con Bruno Vespa, el «ensayista» que —cada vez que publica un libro, cualquiera sea su tema— encabeza durante meses las listas de los más vendidos en Italia. Junto con el caso de Onfray, podría citarse el de Roberto Saviano, el autor de *Gomorra*, que —más allá de cuáles fueran sus intenciones— ya se volvió una verdadera empresa cultural orientada a difundir una imagen y un producto de consumo[45].

—*¿No se puede traer a colación también el avance del* marketing *y la publicidad, esas nuevas formas de propaganda que destilan con violencia estereotipos y ocupan el terreno mediático, impidiendo que ingrese el pensamiento crítico*?

—Consideremos las mutaciones de la actividad editorial en Europa y en los Estados Unidos. Los grandes sellos publicaban autores que se convirtieron en clásicos mucho más tarde, sin haber tenido en el momento garantía alguna de los beneficios que podrían extraer de ellos. Según André Schiffrin, ese es el caso de autores como Foucault, Derrida o Hobsbawm[46]. A partir de los años noventa, esto ya no es posible: en el sector editorial aparecen grandes grupos monopólicos y se introducen criterios de rentabilidad… Las editoriales deben obtener márgenes de beneficio planificados, que a su vez deben aumentar regularmente. Era inevitable que estas transformaciones incidieran de manera considerable en el contenido de los libros publicados. Todo eso está imbricado dentro de un circuito mediático, que hace que, llegada esta instancia, un gran grupo editorial controle toda la trayectoria del libro en su proceso de ideación, producción y distribución como mercancía: posee el sello editorial que lo publica, las cadenas de radio y televisión, los diarios y revistas que hacen la promoción, las librerías, puestos de venta o incluso los supermercados en los

cuales podemos adquirirlo. Estos grupos estipulan contratos exclusivos con autores de éxito que deben escribir sus libros dentro de las coordenadas de una estrategia comercial. Así, el destino de un libro no es muy diferente al de un auto o cualquier otro producto. La publicidad y el *marketing* son fundamentales en el circuito global del producto «libro».

Se comprende así que dos libros presentados como emprendimientos de demolición del psicoanálisis o de su fundador, *El libro negro del psicoanálisis* y *Freud. El crepúsculo de un ídolo* de Michel Onfray, puedan ser éxitos editoriales[47]. Estos libros se venden mejor que el trabajo cuidadoso de un historiador que buscaría reconstruir con paciencia las razones sociales y culturales de la aparición del psicoanálisis, sus crisis, deudas intelectuales, limitaciones o las ambigüedades políticas de algunos de sus representantes. ¿Por qué? Simplemente porque esos dos libros son producto del *marketing*: por fuera de su valor, fueron presentados de manera espectacular, a golpes de mensajes publicitarios: «nos mintieron», «Freud era un impostor», era incluso un personaje de dudosa moral, etc.

—Detengámonos un poco más en este período bisagra de los años ochenta: ¿acaso no se asiste a un retorno de los intelectuales neoconservadores, que piensan que las utopías son peligrosas ya que por esencia son totalitarias?

—Sí, en Francia pensemos en el historiador François Furet, que veía la Revolución Francesa como un período de incubación del totalitarismo: «Hoy en día —escribe Furet en las primeras páginas de *Pensar la Revolución Francesa*—, el *gulag* lleva a repensar el Terror, en virtud de una identidad en el proyecto»[48]. El año 1989 marca también el regreso del anticomunismo, una verdadera oleada que alcanza su punto máximo con los trabajos de los *cold warriors* en los Estados Unidos (Richard Pipes, Martin Malia) y *El libro negro del comunismo* en Francia (Stéphane Courtois). Este fenómeno es paradójico, ya que los «enemigos comunistas» que habían obsesionado a Occidente durante la Guerra Fría desaparecieron para siempre. El nuevo cuestionamiento de las utopías se preconiza como medida profiláctica.

Según una lógica recurrente a lo largo del siglo XX, muchos anticomunistas son excomunistas o exmilitantes de izquierda que, luego de ser estalinistas o maoístas, renegaron de su antiguo credo, conservando sin embargo una inquietante visión dicotómica de la sociedad y de la historia. Lo que antes era el paraíso ahora es el infierno; pero el mundo no deja de estar dividido en paraíso e infierno. El fenómeno existió desde los comienzos de la Guerra Fría, sobre todo durante el período del macartismo en los Estados Unidos. En 1953, Hannah Arendt trató este tema en un artículo en que diferenciaba entre los «antiguos comunistas» (*former communists*), que habían abandonado su compromiso partidario, y los «excomunistas», que habían

cambiado de bando pero sin perder su espíritu de cruzada[49]. Y este recorrido desde el comunismo hasta el macartismo lo hicieron muchos: filósofos como James Burnham y Sidney Hook, periodistas como Irving Kristol y Norman Podhoretz, el premio Nobel de Literatura Saul Bellow, etc.

La segunda oleada neoconservadora aparece con la elección de Ronald Reagan en 1980 y se prolonga hasta Bush. Durante la década de 1990, sus inspiradores son figuras como Robert Kagan, Richard Perle y Samuel Huntington. Este último aportó, con su *best-seller El choque de civilizaciones* (1993), el dispositivo teórico necesario para la transición del anticomunismo a la islamofobia, justo cuando la derecha neoconservadora requería un enemigo de repuesto. Así, a partir de 2001, los estrategas de George W. Bush —entre los que se cuentan intelectuales como Condoleezza Rice y Paul Wolfowitz— pensaron la guerra contra el terrorismo como un conflicto militar, con las categorías y las armas de la Guerra Fría.

En Francia, se podría calificar de «antiguos comunistas», en el sentido de Arendt, a intelectuales como Edgar Morin. Los «excomunistas» serían más bien anticomunistas combativos como François Furet, Alexandre Adler y Annie Kriegel, que relató su trayectoria en una interesante autobiografía[50]. Con el seudónimo de Annie Besse, dirigía el buró de propaganda del Partido Comunista en la época de Stalin, antes de convertirse en editorialista de *Le Figaro*. En Italia, entre los «antiguos comunistas» podrían incluirse figuras como Ignazio Silone, Leo Valiani y Antonio Giolitti; entre los «excomunistas», un filósofo como Lucio Colletti y un historiador como Renzo De Felice. Por último, hay otra oleada de intelectuales neoconservadores que no provienen del comunismo sino de la extrema izquierda, especialmente maoísta. Es el caso de los «nuevos filósofos» —André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy (a quien los franceses conocen simplemente como «BHL») son los más conocidos— surgidos en plena década de 1970. Treinta años más tarde, defendieron la guerra estadounidense en Irak.

—A propósito, abordemos el caso de los intelectuales mediáticos: ¿cómo situarlos con respecto a su tipología?

—No se puede ignorar que hoy en día, y no solo en Francia, la palabra «intelectual» suele designar, en el lenguaje corriente, a personajes mediáticos. Ya que el mundo mediático es autorreferencial, los conductores de cadenas de radio y televisión solo pueden referirse, cuando hablan de los intelectuales, a las personas que acostumbran frecuentar los estudios de radio y televisión. Por tanto, son personajes como los exministros Claude Allègre, famoso por su escepticismo antiecologista, o Luc Ferry, que dejó de escribir libros contra el «pensamiento 1968» para enseñarnos cómo «triunfar en la vida». Por supuesto, también pensamos en Bernard-Henri Lévy, André

Glucksmann o Alexandre Adler, los vates del Occidente liberador, ya sin arrepentimientos, y a los predicadores de la decadencia, como Alain Finkielkraut, que deploran que la sociedad haya perdido el sentido de la autoridad y el respeto por la cultura, amenazada por un nuevo oscurantismo etnorreligioso. En la mayoría de los casos, escapan a la tipología tradicional. No son expertos en temas de gobierno (aunque a veces pueden jactarse de ser sus inspiradores) ni intelectuales «específicos» (no son investigadores) y, en su gran mayoría, todavía menos críticos: lejos de denunciar el poder, contribuyen a legitimarlo. En el peor de los casos, los motiva una preocupación de visibilidad mediática; en el mejor, pertenecen a una tradición conservadora que posee sus cartas de nobleza. Sus ideas dan forma al espíritu de la época. Su éxito deriva en principio de su inserción en un sistema mediático multipolar, compuesto por la prensa escrita, la radio, la televisión y las grandes editoriales. A veces entran a escena como pensadores rebeldes e inconformistas, y reivindican un estatuto de intelectual, caricaturizándolo: pensemos en Bernard-Henri Lévy, autor de una biografía de Sartre[51]. En su película *El juramento de Tobruk* (2012), se muestra del lado de los rebeldes libios contra Muammar el Gadafi, imitando a Malraux durante la Guerra Civil Española. Todo el mundo sabe que existe esa película; pero muy pocos la vieron.

Bernard-Henri Lévy es un campeón de la puesta en escena de sí mismo, lo que explica su éxito en la época de la «videosfera», donde la imagen es mucho más importante que la palabra escrita. El *look* de ese «nuevo filósofo» —el cabello largo, su bronceado, la camisa sabiamente desabotonada— es esencial, claro está. Cuando escribe la crónica de su viaje a Estados Unidos, un siglo después de Tocqueville, el suplemento ilustrado semanal de *Le Monde* no nos habla del contenido de su libro sino que dedica un informe especial a mostrarlo mientras da a luz su obra maestra en lujosas habitaciones de hotel. En contraposición, Sartre, que descuida su imagen, con su vieja parka y su cigarro, luce como una figura arcaica, perteneciente a otra época.

—A pesar de su apariencia, estos intelectuales mediáticos difundieron cierta concepción de los derechos humanos… que, de paso, marcó el imaginario contemporáneo con el éxito fenomenal de canciones filantrópicas «comprometidas» contra el hambre, como «We Are the World» (1985).

—Hay que considerar la transición del antiguo intelectual comprometido, compañero de ruta de las causas revolucionarias, antifascista y anticolonialista, hacia el nuevo intelectual, cuya postura política derivaría en línea recta de su humanismo. Me parece que los «nuevos filósofos» fueron quienes introdujeron en la esfera pública la cuestión de los derechos del hombre como *ideología*. Por supuesto, los derechos humanos están en el centro del debate intelectual desde el caso Dreyfus, e incluso

desde el Siglo de las Luces, pero ahora se trata de otra cosa. Hoy en día se piensa en los derechos humanos como un humanitarismo opuesto a los compromisos nefastos de épocas pasadas. Así, los antagonismos partidarios se vuelven obsoletos. La lógica es simple. Si se piensa la política desde el credo antitotalitario y haciendo foco sobre el combate humanitario, se puede actuar tanto en un gobierno de izquierda como en uno de derecha, o sucesivamente en ambos, como hizo en Francia Bernard Kouchner.

Nacidos con la Revolución Francesa, los derechos humanos se convirtieron, a partir de la década de 1980, en la antítesis misma de cualquier compromiso revolucionario. La revolución es vista como un mito pernicioso, que lleva forzosamente a la dictadura fascista o comunista. El único compromiso válido y desinteresado es entonces una causa humanitaria. Desde este punto de vista, el humanitarismo es un poco la ideología de una época que se pretende «posideológica».

—*¿El humanitarismo no es más que una ideología?*

—El humanitarismo —Rony Brauman nos lo recordó muchas veces— nació como una práctica de socorro de las víctimas. Médicos sin Fronteras interviene donde se necesiten médicos: catástrofes naturales, guerras, genocidios, etc. Los médicos están allí para curar a todos, no eligen a sus pacientes según criterios políticos. Sin embargo, esta práctica es completamente distinta del humanitarismo instrumentalizado y transformado en ideología (entendida esta vez como disfraz de la realidad). A lo largo de los últimos veinte años, y en nombre de la defensa de los derechos humanos, asistimos a numerosas guerras que en realidad escondían otros objetivos, económicos o geopolíticos. Si se quiere invadir un país para apropiarse de sus recursos energéticos, instalar bases militares o contrarrestar la influencia de otra potencia, se alega que es para introducir la democracia y los derechos humanos.

Hay otro uso del humanitarismo que me parece discutible. Me refiero a su transformación en categoría analítica de modo que funcione como clave de lectura de la historia que borre todas las causas de conflicto. Esto lleva a una perspectiva singular acerca de la Segunda Guerra Mundial: habría que condenar tanto a los miembros de la Resistencia como a los colaboracionistas, y reivindicar a los verdaderos héroes, los socorristas de las víctimas. Los integrantes de la Resistencia son ahora personajes sospechosos, discutibles, potencialmente totalitarios; solo merecen nuestra admiración quienes curaban a los heridos o se interponían entre las partes en conflicto para proteger a los civiles, en definitiva, los custodios de las virtudes humanitarias en un mundo enceguecido por los fanatismos de cualquier extremo. Es el prisma a través del cual, a lo largo de estos últimos años, se reinterpretó tanto la Resistencia italiana como la Guerra Civil Española. Es el punto

de vista que aflora en un ensayo sobre la Resistencia francesa escrito por un pensador sutil como Tzvetan Todorov[52].

—¿Considera que la ecología se convirtió también en una ideología política «posideológica», comparable a la de los derechos humanos?

—No, la ecología política responde a una demanda muy fuerte y plenamente legítima. Al principio surgió en países desarrollados, luego de que se hicieron evidentes las catástrofes ecológicas producidas por nuestro modelo de civilización. Sin embargo, creció como un movimiento político independiente porque había un espacio vacío. Por un lado, se habían derrumbado las ideologías revolucionarias. Por otro lado, la izquierda tradicional había sido incapaz de integrar la ecología a su visión del mundo y de volver a poner en cuestión este modelo de civilización occidental. Con algunas excepciones, todas las corrientes marxistas, socialistas y comunistas defendían una idea de progreso identificada con la sociedad industrial, con la explotación de la naturaleza mediante la técnica y con el inagotable desarrollo de las fuerzas productivas. El primer partido verde es de los *Grünen*, en Alemania, que nació de la crisis de la izquierda radical. Se convirtió en un modelo para los movimientos ecologistas de Europa entera; pero su institucionalización modificó su proyecto: sus integrantes ahora quieren defender el ambiente dentro del marco del orden social y económico existente. En Francia, la ley electoral favoreció su transformación en satélite del Partido Socialista. En Italia, hay una brecha entre la conciencia ambiental generalizada y su escasa presencia institucional, pero quizás esto pueda protegerla, dada la tremenda escisión que hay en este país entre la sociedad y el mundo político. Podemos lamentarnos por este fenómeno, pero su existencia da cuenta de una gran sensibilidad respecto de una cuestión fundamental para el futuro del planeta, una exigencia a la que la izquierda no pudo dar respuesta y que los intelectuales casi siempre ignoraron a lo largo del siglo XX. Hubo un retraso, para no decir una enorme ceguera, en la materia. Durante un siglo y medio, la crítica de la Modernidad fue monopolio del pensamiento conservador, obsesionado por la decadencia y la nostalgia de un orden aristocrático caduco. La crítica de izquierda a la Modernidad era la del romanticismo revolucionario —Michael Löwy y Robert Sayre demostraron toda su riqueza, de Rousseau a Walter Benjamin, pasando por el surrealismo—[53] que siguió siendo una suerte de «tradición escondida» hasta la aparición de la ecología política. Inspirada por la nostalgia de un mundo anterior a la llegada del maquinismo y del espíritu de cálculo, su crítica de la Modernidad industrial se orientaba hacia la utopía de una sociedad liberada. En sus corrientes dominantes, sin embargo, el socialismo no era romántico sino productivista e industrialista. Hoy en día, el «principio de responsabilidad» teorizado por Hans Jonas

se vuelve el *Ersatz*, el sucedáneo de un «principio esperanza» desaparecido, que había pensado otro modelo de sociedad pero no de civilización[54]. El marxismo clásico abogaba por el dominio de la naturaleza como una de las condiciones para una redistribución igualitaria de la riqueza. Por supuesto, Marx no es responsable de Chernobyl; pero la concepción de la naturaleza y de la historia que impregnó el comunismo del siglo XX no es ajeno a esta catástrofe.

—Luego del derrumbe de las utopías, filósofos como Jürgen Habermas reflexionaron acerca del mejoramiento de la sociedad, ¿pero podemos hablar de ellos como intelectuales críticos?

—El derrumbe de las utopías favoreció el surgimiento o el redescubrimiento de un pensamiento liberal de izquierda, como la teoría de la justicia de John Rawls o la de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. En mi opinión, Rawls se hacía ilusiones de que la cuestión social podría encontrar una solución en el plano jurídico. Para Habermas, hemos pasado del paradigma productivo al de la comunicación. El problema fundamental se vuelve entonces el de la interacción entre los distintos segmentos de la sociedad. La idea es interesante, permite repensar el espacio público, pero relega a un segundo plano la opresión y la explotación. Para los dos, la lucha de clases es un recuerdo del siglo XIX. Por supuesto, Habermas desempeñó un papel muy importante en Alemania. Con su idea de «patriotismo constitucional» (*Verfassungspatriotismus*) se opuso a una visión étnica de la nación, pero reivindicó también una adhesión acrítica de la República Federal Alemana a Occidente. Alemania se habría convertido en una democracia occidental con todas las de la ley solamente «después —y a través— de Auschwitz». Y entonces Auschwitz no sería tanto un interrogante abierto sobre la civilización occidental, como lo pensaban Adorno y Horkheimer, sino más bien su legitimación negativa. Auschwitz, el Holocausto, se convierte en la fuente de una teodicea secular: la del mal del cual podemos extraer el bien, esto es, la democracia liberal. Las ambigüedades de semejante posición se hicieron manifiestas cuando en 1999 Habermas saludó el bombardeo de Belgrado por la OTAN como el triunfo del derecho cosmopolítico kantiano. Este autor elaboró una teoría crítica de la sociedad y de la comunicación, no una crítica del poder, y desde este punto de vista me parece tanto menos interesante que sus predecesores de la Escuela de Frankfurt.

También hay que distinguir un pensamiento de sus aplicaciones que, en especial en el caso de los clásicos, escapan inevitablemente al control de su autor. Pensemos en Hannah Arendt. Desde la década de 1980, la autora de *Los orígenes del totalitarismo* (1951) se convirtió en la tabla de salvación para muchos huérfanos del marxismo. Su teoría del totalitarismo y su concepto abstracto y desencarnado del

espacio público les permite redescubrir la idea de libertad y al mismo tiempo hacer las exequias de la idea de emancipación social. De pronto, diez años después de su muerte, fue objeto de una verdadera canonización póstuma, a veces al precio de exégesis anacrónicas.

—Muchos intelectuales llevaron a cabo en el siglo XX un combate contra la dominación en sus distinas expresiones: antirracista, anticolonialista, antifascista, anticapitalista. Uno tiene la impresión de que tales críticas ya no son audibles. Peor aún, algunos reaccionarios ridiculizan sin tregua estas posturas: desde Alain Finkielkraut hasta Éric Zemmour o Richard Millet, que «denuncian», cada uno a su manera, un supuesto «terrorismo» del pensamiento antirracista…

—Más allá de sus divergencias políticas, los neoconservadores suelen adoptar la postura del intelectual, al presentarse como inconformistas y denunciar un supuesto «pensamiento único», etc. Ese es un *cliché* muy antiguo, que se pone un poco al día, si se puede decir: por ejemplo, la idea ridícula según la cual Occidente estaría en vías de islamización. La xenofobia de hoy es más que nada islamofobia. La visión del Islam como una amenaza para la cultura europea y las identidades nacionales sirve para cohesionar una comunidad por obra del miedo, como ocurrió en los siglos XIX y XX con el antisemitismo. En este punto, los neoconservadores se asemejan a las nuevas formaciones de extrema derecha occidentales. Denuncian al antirracismo como expresión de «pensamiento único» y propagan el mito de la decadencia en una sociedad multicultural, mestiza, privada de sus valores fundamentales, a la que le cortan las raíces.

Pero no olvidemos que el racismo nunca fue monopolio exclusivo de la extrema derecha. Su genealogía es tanto más rica. A fines del siglo XIX, el antropólogo italiano Cesare Lombroso, socialista y defensor del Iluminismo, explicaba la superioridad de los blancos sobre los «pueblos de color» al recordar que solo los blancos habían «proclamado la libertad del esclavo» e inventado los derechos humanos[55]. Hoy, en nombre de la República o de la democracia, de las conquistas del feminismo y de los derechos de las minorías, se quiere prohibir el velo a las jóvenes musulmanas. Curiosamente, los neoconservadores que desde siempre denuncian las raíces iluministas del totalitarismo —en especial el Iluminismo francés que, con Voltaire y Diderot, habría postulado la libertad *respecto de la* religión, antes que la libertad *de la* religión— son los primeros en exaltar las raíces cristianas de Europa cuando quieren protegerla de la «invasión» del Islam. Los neoconservadores judíos, como Shmuel Trigano y Jean-Claude Milner, interpretan la Revolución Francesa como una premisa del Holocausto[56] —el Decreto de Emancipación de 1791 otorgaba la ciudadanía a cada judío por separado; así, buscaba eliminar al «pueblo judío» y sentaba las bases

de un proyecto que más tarde Hitler se encargará de realizar— pero condenan el multiculturalismo como amenaza étnico-religiosa a nuestras democracias.

—Pasemos ahora a otra cuestión delicada: los intelectuales y la memoria colectiva.

—Las mutaciones de la memoria colectiva acompañaron el cambio de época que acabo de describir. En los años ochenta, la memoria aparece como un tema central del debate cultural. El amplio campo abierto por Pierre Nora en 1984 con *Les lieux de mémoire* marcó el paisaje intelectual durante dos décadas, tanto más allá del ámbito de la historiografía, de donde provenía. *Shoah*, la película de Claude Lanzmann (1985), es el otro momento emblemático de este tránsito hacia un «momento de memoria». Sin embargo, no puedo evitar poner en relación este surgimiento de la memoria en el espacio público con el eclipse de las utopías. El siglo XX se llevó consigo las utopías. Despojado de utopías, el mundo volvió la mirada hacia el pasado. La memoria se convirtió en una obsesión cultural.

—Para usted, ¿la memoria es necesariamente la del siglo XX?

—No solamente, pero el siglo XX sigue siendo un tema delicado, conflictivo.

Tiene que ver con un pasado cerrado, separado de nuestro presente y que se aleja de nosotros pero que sigue estando muy cercano, «caliente». La memoria concierne también períodos más antiguos considerados como experiencias fundadoras: la esclavitud, la colonización… En cualquiera de los casos, me parece que tiene un vínculo íntimo con la desaparición de las utopías. A menudo, siguiendo a François Hartog, se califica de «presentismo» el régimen de historicidad de nuestras sociedades: un presente dilatado e invasivo que engloba pasado y futuro. En mi opinión, el presentismo es una aceleración permanente de nuestras vidas dentro del marco de un orden social inmutable, sin alternativa. En este contexto, en que se vuelve imposible imaginar el porvenir, no se puede hacer otra cosa que contemplar el pasado. El intelectual crítico imaginaba la sociedad futura, mientras que, desde los años ochenta, oficia la celebración casi religiosa del pasado y se encarga de la elaboración de la memoria. Según creo, los papeles que desempeñaron Pierre Nora y Lanzmann resultan emblemáticos de este punto de vista: el primero es un historiador, director de una colección en el sello Gallimard y de la revista *Le Débat*, miembro de la Academia francesa; el segundo es cineasta, escritor, y director de *Les Temps Modernes*; en fin, son figuras públicas. Nora se convirtió en una suerte de guardián del pasado, concebido como patrimonio nacional. Lanzmann cree que logró revelar,

por sí solo, un momento reprimido de la memoria colectiva como la destrucción de los judíos europeos. Identificando la Shoá con su resurgimiento por obra del recuerdo, plasmada en su película, contribuyó a erigir un culto místico alrededor de ese acontecimiento histórico. Visto con el prisma de la Shoá, el pasado parece un universo de sufrimiento al cual podemos acceder mediante la memoria, y los sufrimientos a los cuales somos más sensibles son los del siglo XX. En nuestras universidades, la historia llamada «del tiempo presente» ocupa un espacio considerable, tanto más que la de la Edad Media o la Antigüedad[57].

—Los historiadores que testimonian en los juicios de Klaus Barbie, Paul Touvier y Maurice Papon también entran en esta nueva función de los intelectuales «de la memoria»…

—Sí, a menudo muy a su pesar. Los historiadores no trabajan encerrados en una torre de marfil y son permeables a los humores de la sociedad. La memoria favorece el surgimiento de una demanda social de conocimiento, que los insta a dar una respuesta mediante la investigación. Su acercamiento al pasado no es el de la identificación emocional y empática sino más bien el de la contextualización y reflexión crítica. Así, contribuyen a forjar la relación que, en cada época, una sociedad establece con su propio pasado y, por lo tanto, interactúan con las políticas de la memoria que implementan los poderes públicos (museos, conmemoraciones) o la industria cultural.

En los juicios que usted menciona, especialmente en el de Maurice Papon (1997), uno de los responsables de la deportación de los judíos de Burdeos durante la guerra, se llamó a algunos historiadores al estrado como «testigos». Este episodio es sintomático de la nueva función que cumplen (o que se les encomienda) como expertos. Hay aquí una nueva imbricación, absolutamente asombrosa, entre producción de saberes, pericia histórica, administración de justicia y elaboración de la memoria. Algunos, como Henry Rousso, no aceptaron este papel; recordaron que un historiador no es un «testigo» ni un custodio de las virtudes morales de la nación, y que su trabajo de elucidación del pasado no se corresponde con la definición jurídica de culpabilidad e inocencia[58]. En la medida en que elabora una interpretación crítica del pasado, el historiador puede ponerse al servicio de la sociedad civil. Junto con las leyes de la memoria que proliferaron en varios países, estos juicios contribuyeron a crear la nefasta ilusión según la cual, más allá de la administración de justicia, el derecho podría escribir o reescribir la historia: por ejemplo, al refrendar en un veredicto la verdad de la historia misma. Sin embargo, la verdad histórica —otro ejemplo: la existencia de las cámaras de gas— no es más que la base fáctica, probada —y, por ende, irrefutable— de interpretaciones del pasado que nunca son definitivas ni consensuadas.

—¿Pero esta importancia del tema de la memoria acaso no está vinculada a un fenómeno generacional? En efecto, la posguerra europea vio nacer en Europa a generaciones de individuos que disfrutaron condiciones de vida confortables y pudieron así vivir mucho tiempo. ¿Este alargamiento de la vida pudo haber influido en parte sobre la producción de la memoria?

—Sí, estoy convencido de que es así. E incluso diría más: para estudiar qué lugar ocupa la memoria en nuestras sociedades, habría que tener en cuenta el parámetro de la prolongación de la expectativa de vida. Tomemos el caso de una personalidad como Stéphane Hessel, memoria viva del siglo XX, o el del economista italiano Vittorio Foa. En su autobiografía, este último recuerda cuando Italia entró en guerra en 1915 y de eso saca sus conclusiones sobre la caída del comunismo[59]… Tomemos otra vez el caso de Eric Hobsbawm, fallecido recientemente, que había adherido al Partido Comunista alemán en 1932, en Berlín. En su autobiografía vemos una fotografía que lo muestra en una manifestación en París, durante la época del Frente Popular, en 1936. Hobsbawm también relata la incidencia de la Guerra Civil Española en la gente de su generación. En ese recorrido, la experiencia vivida nutre su mirada e interfiere con su profesión de historiador, ya que sus recuerdos abarcan épocas que dejaron el presente y entraron para siempre en la historia. De hecho, lo reconoce abiertamente cuando escribe que, para quien atravesó el siglo XX, es imposible no juzgar[60]. Este fenómeno de colisión entre historia y memoria es particularmente agudo en nuestros días.

¿Cuáles son las alternativas para el futuro?

—¿El futuro es de los intelectuales específicos, según la definición de Michel Foucault?

—En la década de 1970, cuando interviene en las cárceles, Foucault empieza a hablar del intelectual «específico», no en textos teóricos, sino en artículos y entrevistas[61]. Sin forzosamente oponerse a la perspectiva de Sartre, considera necesario superarla. El intelectual que nació con el caso Dreyfus, que tuvo su apogeo en la época de la Guerra Civil Española, la Resistencia y la Guerra de Argelia, esta figura que Sartre encarnó durante la posguerra, es el correlato en el siglo XX de un ideal universalista que se remonta al Iluminismo. Sin embargo, Foucault critica el humanismo, el universalismo y, en un momento de su itinerario filosófico, postula la muerte del sujeto. Así, en oposición al intelectual «universal», define al intelectual «específico»: un científico, un investigador que interviene en la *polis* no en nombre de grandes valores que lo trascienden, sino utilizando su saber. Esto constituye una nueva manera de tomar posición en una sociedad cuyo análisis se vuelve cada vez más complejo. El sociólogo Zygmunt Bauman fue más lejos y distinguió entre el *legislador*, el intelectual universal que contempla un horizonte ético-político desde el cual se puede pensar la sociedad, una figura que hoy está en decadencia, y el *intérprete*, que puede conectar los segmentos de una sociedad compleja y atomizada —una sociedad «líquida», como señaló en otra ocasión[62]—.

—¿El intelectual específico es el experto que interviene hoy en día en los medios?

—No, en realidad no, ya que el intelectual específico de que habla Foucault ejerce una función crítica de la que carece por completo el «experto» actual. Pero entre su nacimiento, hace ya casi cuarenta años, y aquello que se debate actualmente, la noción de intelectual específico debe ser problematizada. Por supuesto, hay que tener en cuenta un cambio histórico. Por un lado, en la era de la universidad de masas, el científico se convirtió en un actor social más. Por otro lado, los saberes sobre el mundo y la sociedad se especializaron y diversificaron de modo que nadie puede realizar un juicio sensato acerca de todo… Hoy sería muy difícil tomar una posición al estilo de Diderot o Voltaire. Desde ese punto de vista, el intelectual específico es

resultado de esta mutación histórica. Al mismo tiempo, la *expertise* [pericia] es un medio efectivo para matar el pensamiento crítico. Ante cada elección, los estudios televisivos se ven invadidos por politólogos que comentan los sondeos mediante gráficos, explican las variaciones en porcentaje y los cambios de tendencia (de un partido a otro) en la segunda vuelta electoral, y así nos develan los arcanos de la vida política. Sin embargo, esta apariencia de neutralidad analítica, puramente técnica y calculadora, es *en realidad* aparente; busca neutralizar la reflexión crítica y naturalizar el orden político. Se lo puede descifrar pero lo que no se puede es impugnarlo. El papel del experto no consiste en cuestionar el carácter democrático de la Quinta República francesa o del sistema electoral italiano, sino en explicarnos cómo evolucionan las fuerzas en pugna y cuántas probabilidades tienen los distintos candidatos de acceder al poder dentro del marco de sus instituciones.

Por otro lado, el experto tiende a convertirse en un técnico de gobierno. Dicho de otra manera, corre el riesgo de volverse un intelectual orgánico de las clases dominantes… Mario Monti encarna la dominación transformada en pura gestión técnica: rector de la universidad Bocconi de Milán entre 1994 y 1996, en 2011 llegó a ser primer ministro y tuvo a su cargo la cartera de Economía. Conformó su Gabinete con «expertos» y «técnicos» que no pertenecían a partido político alguno. Según explicó, sus políticas de austeridad son *superpartes*. No las inspiraba la ideología ni el interés partidario, ya que derivan de la *expertise* y son formuladas merced a competencias indiscutibles. Criticarlas sería prueba de sectarismo. Estos son los nuevos «reyes filósofos» de la era postotalitaria y posideológica. Por todo esto, no me gusta demasiado el concepto de intelectual específico.

—¿Pero el intelectual específico definido por Foucault no puede criticar el poder establecido?

—Si el poder —como lo pensaba Foucault— es extenso y capilar, diluido en una multitud de dispositivos organizados de manera horizontal y compleja —la «microfísica del poder»— y ya no existe en forma de soberanía, entonces la figura del intelectual universal, que dice la verdad contra el poder, es una figura obsoleta y anacrónica. Es posible, entonces, movilizarse en un sector específico —por ejemplo, contra las cárceles—, pero en esta lógica la crítica *al* poder, siempre considerado como un poder total, monolítico, ya no tiene sentido.

Foucault tuvo una intuición extraordinaria al teorizar respecto del *biopoder*, esta tendencia contemporánea de los gobiernos a disciplinar nuestras vidas y ejercer control sobre nuestros cuerpos, protegiéndolos como un pastor a su rebaño o eliminándolos como un cirujano extirpa un cáncer. Pero creo que se equivocaba al considerar el biopoder como algo que reemplazaría al poder soberano, tanto en el

sentido de Schmitt (decidir sobre el estado de excepción) como en el de Marx o Weber (el monopolio de la violencia por parte del Estado). Sin embargo, la historia del siglo XX es la del despliegue del poder soberano, libre de ataduras. No pienso solo en las guerras totales, los campos de exterminio o la bomba atómica. Pienso también en las guerras en Irak, con las cuales los Estados Unidos buscaron establecer por la fuerza un nuevo orden internacional. Pese a todo, este poder soberano siempre fue criticado por el intelectual universal, no por el intelectual específico. Los dilemas éticos que en agosto de 1945 atormentaron a muchos de los científicos reunidos en Los Álamos para fabricar la bomba atómica demuestran precisamente que, en última instancia, el estatuto científico no exime de plantearse cuestionamientos de tipo universal. El intelectual universal había aventajado al intelectual específico.

—Volvamos a los expertos: estos tendrían que ver, dice usted, con los saberes «sectoriales», especializados…

—La tendencia a la especialización de los saberes es evidente en la universidad, donde incide en las contrataciones, en la organización de los departamentos y los laboratorios de investigación. La universidad practica cada vez menos la interdisciplina, incluso si, paradójicamente, todos los expertos ministeriales no dejan de repetir esa palabra. Eso genera idiomas herméticos que son incomprensibles para los no especialistas, idiomas que suelen ser inconducentes. En lugar de acompañar esta tendencia, el intelectual, forzosamente «específico», debería preservar una autonomía crítica y una perspectiva universalista.

—¿Pero por qué el experto quedaría automáticamente subsumido a un gobierno o al grupo dominante?

—No, eso no es lo que quiero decir. Habría que distinguir, sin dudas, entre el especialista y el «experto», que está integrado dentro de un dispositivo gubernamental. La especialización de los saberes es inevitable en las sociedades complejas y de ningún modo descalifico a los científicos que la encarnan; más bien los admiro: su papel es fundamental. No podemos criticar una política energética fundada sobre la energía nuclear sin tomar como base los trabajos de especialistas que saben cómo funciona una central, que nos explican cuáles son los riesgos de un accidente y qué consecuencias tendría sobre la población de una ciudad, región o continente. Los movimientos ecologistas lo comprendieron hace mucho. Lo que me alarma no es la especialización de los saberes y el nacimiento del intelectual

específico, que es su consecuencia; me preocupa, más bien, su oposición con el intelectual universal, ya que esto implica, en la mayoría de los casos, una práctica de la *expertise* que excluye la crítica. El «experto» está en ese caso al servicio de quienes toman decisiones. Veamos lo que ocurre con la crisis económica mundial. ¡La gran mayoría de los economistas que nos la explican pertenecen a fundaciones solventadas por los bancos y las instituciones financieras que la causaron! Se los presenta como especialistas y los medios nos enumeran sus títulos académicos; pero ellos mejoran considerablemente sus ingresos al sentarse en las juntas de directorio de bancos y empresas. Así se cierra el círculo: el especialista se convierte en experto, se integra en el mundo de la economía y las finanzas, asesora a partidos y gobiernos, y luego se interviene en los medios para analizar la crisis económica que no había avizorado. Estas prácticas son la perfecta antítesis del pensamiento crítico. El experto jamás será siquiera rozado por la idea de cuestionar el capitalismo o de develar su naturaleza. Su papel consiste en explicar cómo salvar los bancos o reducir la deuda dentro del sistema dominante. Esta situación fue denunciada enérgicamente en Francia por la asociación de «economistas aterrados», y eso motiva que los veamos tan poco en la televisión, a pesar de que la calidad de sus investigaciones es mundialmente reconocida. Actúan como intelectuales específicos que movilizan su saber para ejercer una función crítica con alcance universal. Gérard Noiriel tiene razón cuando advierte que hay que cuestionar la oposición universal/específica[63].

—¿Qué opina de la posición de Gérard Noiriel, que teorizó acerca de la situación de los intelectuales e incluso mostró las ambigüedades del concepto de intelectual específico postulado por Foucault?

—Gérard Noiriel es un historiador talentoso y, según creo, un intelectual en el sentido más noble del término, ese que yo señalaba al comenzar nuestra charla. En 2005, fundó junto con otros el CVUH [Comité de Vigilance face aux Usages publics de l'Histoire, Comité de Vigilancia sobre el Uso Público de la Historia], que tomaba como modelo el Comité de Vigilancia de los Intelectuales Antifascistas de 1934. El CVUH alzó su voz crítica en el debate sobre la ley que defendía el «papel positivo» de la colonización[64], o cuando el presidente Nicolas Sarkozy creó un Ministerio de la Inmigración y de la Identidad Nacional. Sus iniciativas fueron útiles, necesarias, y había que apoyarlas. Pero, al hacerse permanente, un organismo de ese tipo puede parecer una instancia inquisitorial que dicta sentencias, en nombre no del poder sino del saber. Es una vieja tentación muy arraigada en la cultura francesa, desde Durkheim hasta Bourdieu: querer tomar posición en el debate público en nombre de la ciencia.

Esta tentación se presentó también en la campaña contra las leyes de la

memoria[65], lanzada en 2005 por un grupo de eminentes historiadores franceses, que llevaba por nombre «Libertad para la Historia». Fui uno de los firmantes de este petitorio que me parecía útil, dadas las circunstancias de la época, pero no puedo dejar de advertir un reflejo conservador en muchos de quienes también firmaron. Ellos creen que todos los equívocos respecto de las leyes de la memoria derivarían del lamentable hecho de que la historia fue sustraída a los historiadores, sus legítimos propietarios. Llevada al extremo, esta perspectiva equivaldría a sostener que únicamente los economistas pueden pronunciarse acerca de la crisis económica y solo los físicos acerca de la energía nuclear. Pese a todo, la crisis económica arrecia en Europa entera y la catástrofe de Fukushima golpea a todos los japoneses. De manera similar, la historia no pertenece a quienes se ocupan de escribirla: le pertenece a todo el mundo.

—Esto nos lleva a la articulación entre un saber específico y su pretensión de universalidad. ¿Podría dar algunos ejemplos?

—En Alemania, en 1986, la «disputa de los historiadores» (*Historikerstreit*) sacudió profundamente el país al poner en cuestión el pasado de manera radical. Y bien, el aporte fundamental para integrar los crímenes del nazismo al núcleo de la conciencia histórica alemana no provino de un historiador sino de un filósofo: Jürgen Habermas[66]. Durante esta polémica, muchos investigadores no le reconocían derecho alguno a expresarse, arguyendo que no era historiador y que nunca había pisado un archivo. Una nueva generación de historiadores siguió esa misma línea polémica provocada por un filósofo y trabajó en profundidad el pasado nazi, valiéndose de múltiples fuentes y desempolvando viejos archivos cuya existencia nadie siquiera sospechaba.

Tal como decía Sartre, lo que convierte a Robert Oppenheimer en un intelectual no es que haya fabricado la bomba atómica sino el hecho de haberse pronunciado contra la carrera armamentista. Un físico se vuelve un intelectual cuando toma posición en el espacio público respecto de una cuestión social. El pacifismo de Albert Einstein durante la década de 1920 no se derivaba de sus conocimientos científicos. En fin, entiendo la necesidad de redefinir el papel del intelectual a partir de las mutaciones históricas de nuestras sociedades, pero no estoy de acuerdo con decretar el fin del intelectual crítico, que supuestamente ya no tendría papel alguno que desempeñar… El intelectual del presente, que a menudo no es un escritor sino más bien un investigador, debe ser crítico y específico a la vez. La dominación, la opresión, la injusticia no han desaparecido. No podríamos vivir en este mundo si nadie las denunciara.

—Los estudios culturales estadounidenses engendraron movimientos de defensa de las identidades de los «dominados». ¿Hay un nuevo intelectual en esta área?

—La «provincialización» de Europa, en el plano económico y geopolítico, ocurre entre las dos guerras. La primera marca el desplazamiento del eje del mundo de Europa a los Estados Unidos. La segunda divide Europa, que se convierte en un lugar de confrontación entre las grandes potencias en un mundo bipolar. Actualmente asistimos a un nuevo desplazamiento, de orden cultural. En la década de 1930, los Estados Unidos aprovecharon la emigración masiva de los científicos europeos perseguidos por el nazismo. Ahora contratan sobre todo asiáticos, latinoamericanos y muchos africanos. En los departamentos de historia de las universidades estadounidenses, se reduce el espacio otorgado a Europa mientras se expande sin cesar el de Asia y Latinoamérica. Vivimos en un mundo en que la cultura y el imaginario se moldean principalmente fuera de Europa. Durante la década de 1960, todavía podía crearse en Europa una música popular que tuviera influencia en todo el mundo, con los Beatles y los Rolling Stones. Ahora esto sucede con mucho menos frecuencia. Por lo tanto, es inevitable que también se ponga en discusión el eurocentrismo en el plano cultural.

Sin embargo, la política de la identidad (*identity politics*) surgió de las luchas de los grupos dominados y subalternos —los afroamericanos, las mujeres, los homosexuales— que se sumaron a una crisis mayor de la identidad estadounidense tradicional, provocada por la Guerra de Vietnam. Más tarde, con la crisis del marxismo y el final del socialismo real, la noción de *identidad* comenzó a reemplazar a la de *clase* en las ciencias humanas y sociales.

En Francia, la Guerra de Argelia fue un trauma, y causó que quedase latente, reprimida, la cuestión colonial durante más de treinta años; luego vimos un «retorno de lo reprimido» más bien conflictivo. De pronto, la cuestión colonial regresó con fuerza, y se entrelazó con la «provincialización» de Europa. La imagen de la nación asimiladora —el modelo al cual deben asimilarse los aspirantes a la ciudadanía— es cada vez menos aceptada por parte de los inmigrantes, y ya no resulta conveniente para las naciones que los reciben. De ahí que el Ministerio de la Inmigración y la Identidad Nacional inventado por Sarkozy, que no era otra cosa que la versión paroxística de ese modelo, haya generado un rechazo tan rotundo. De hecho, esa concepción es una herencia de la Francia colonial y de su «misión civilizadora». En los Estados Unidos, el poscolonialismo fue el espejo, en las ciencias sociales, de una mutación del país, cada vez menos *wasp* (blanco, anglosajón y protestante), y cada vez más asiático, negro y latino. En Francia, expresa el surgimiento de las minorías nacidas de la inmigración poscolonial y adopta la forma de una nueva impugnación del relato nacional republicano. En distintas formas, se plantea la misma pregunta en

Europa entera, a veces dramáticamente, en primer término con países como Italia, que pocas décadas dejaron de ser punto de partida de migrantes para convertirse en punto de llegada. Bajo estas condiciones, preservar un código de nacionalidad basado exclusivamente sobre el *ius sanguinis* [derecho de sangre] antes que sobre el *ius soli* [derecho del suelo] es una completa aberración. El poscolonialismo constituye un desafío para repensar y modificar el principio de ciudadanía, ya que suscita una saludable reflexión acerca de su sustrato antropológico y cultural.

—La crítica del colonialismo ya estaba presente en el siglo XX: por ejemplo, en el «Manifiesto de los 121» por el derecho a la insubordinación durante la Guerra de Argelia, o también en el prólogo de Sartre a Los condenados de la tierra *de Frantz Fanon. ¿Qué cambió con la crítica poscolonial?*

—Se suele señalar que los estudios poscoloniales nacen con la publicación del libro de Edward Said, *Orientalismo* (1978), cuyo subtítulo original es *Western Conceptions of the Orient* [Concepciones occidentales acerca de Oriente].[67] Este libro sitúa en el centro del debate la crítica del eurocentrismo y nos da una clave para deconstruir el pensamiento occidental. Para Said, toda la cultura de Europa se forjó en una confrontación con la alteridad colonial. Y Said deduce que no hay Europa sin un mundo exterior percibido como un espacio que someter, objeto de un conocimiento que persigue su apropiación y dominación. También llega a la conclusión de que la alteridad colonial es la clave para comprender el proceso de formación de las identidades nacionales europeas: la construcción de un modelo europeo de ciudadanía (el Estado-nación) supone el estatus inferior de los colonizados. No hay ciudadano sin indígena. La ciudadanía se piensa como una prerrogativa del hombre europeo: un estatus jurídico y político que deriva de un dato antropológico.

Sin embargo, Said siempre inscribió su crítica del orientalismo en cierta tradición intelectual a la cual también pertenecen Adorno y Sartre[68]. Para él, el intelectual es quien dice la verdad, en especial cuando incomoda, cuando fastidia, y quien se pone del lado de los débiles. A fin de cuentas, su compromiso se explica por esta postura que, en su caso, se funda sobre su origen palestino y su condición de exiliado. Esto demuestra que el pensamiento poscolonial no cuestiona la figura del intelectual crítico. En todo caso, debería llevarnos a resituarla, en un paisaje cultural mundial que no es el mismo que conoció Sartre.

Por supuesto, la crítica del colonialismo fue un momento decisivo tanto en la historia de los intelectuales en Francia como para la génesis del poscolonialismo. Sus matrices son múltiples: junto con Antonio Gramsci y el marxismo de la India, figuran Frantz Fanon y Aimé Césaire, y también buena parte de la *French Theory*, de Michel Foucault a Jacques Derrida.

—¿Pero acaso la crítica poscolonial propone alguna alternativa al orden mundial actual?

—La crítica poscolonial suele quedar relegada a la universidad, pero habría que diferenciar con más detalle la situación específica de cada país. No es cuestión de una corriente organizada ni de una escuela. El término «poscolonialismo» tiene un doble alcance: designa tanto la cultura que surgió luego de la descolonización, creada por intelectuales originarios de aquello que fue el mundo colonial, como la crítica de la cultura occidental, reinterpretada a través del prisma colonial. Intelectuales francófonos como Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau, Françoise Verges o Achille Mbembe se encuadran aquí naturalmente… Sin embargo, es necesario observar que la influencia de este movimiento sigue siendo limitada. Interviene en el contexto actual y su influencia política no tiene punto de comparación con la que tuvieron el anticolonialismo y el antiimperialismo de las décadas de 1950 y 1960, esgrimidos por las revoluciones en China, Vietnam, Cuba, Argelia. Un amplio movimiento histórico transformaba entonces a los colonizados en sujetos políticos, en actores de la historia. Actualmente la crítica poscolonial no se vincula con movimientos políticos de semejante importancia… Algunos críticos la consideran, con cierto desprecio, «un carnaval académico»[69]. Expresar un juicio tan perentorio me parece, además de injusto, un poco imprudente. Hay una generación de científicos que teme verse desplazada por los estudios poscoloniales y reacciona con un reflejo conservador. Por ejemplo, critica duramente la investigación de la historia cultural que habría sido inimaginable en la época en que ellos comenzaban sus carreras. Con todo, esta actitud me parece bastante estéril.

En Francia, el poscolonialismo tuvo un desarrollo considerable luego de la revuelta de los suburbios de 2005 y se vinculó con movimientos asociativos y culturales fuera de la universidad. Este comienzo me parece prometedor.

—Pero en los países que usted menciona, las revoluciones e independencias dieron lugar a dictaduras militares, a menudo de tipo religioso, o a regímenes basados solo sobre la especulación financiera, en que el pensamiento poscolonial no tiene incidencia alguna…

—Paradójicamente, el pensamiento poscolonial es inhallable en los países que fueron el centro principal de las revoluciones anticoloniales: no está presente en China, ni en Vietnam, tampoco en Cuba o Argelia. La India constituye un caso aparte: fue uno de

sus focos, pero es una democracia. La mayoría de los africanos que participan en el movimiento poscolonial debe irse de África para hacerlo.

—Pasemos a la cuestión de los cambios tecnológicos: ¿la microinformática e internet modificaron más profundamente aún las formas del debate público, cuyo antiguo modelo ya estaba obsoleto?

—La llegada de internet tuvo consecuencias muy significativas, especialmente en lo que atañe al modo de circulación de las ideas. Un artículo escrito para una revista puede multiplicar sus lectores con la publicación en línea, ya que muchos sitios pueden reproducirlo en función del tema, a veces en varios países y en distintos idiomas, incluso sin que el autor se entere. Es un fenómeno bastante frecuente. Este proceso se explica por lo que Hartmut Rosa llama la «aceleración», típica de nuestro régimen de temporalidad[70]. Los modos y la velocidad de las comunicaciones se transformaron. Antes los intercambios epistolares requerían bastante tiempo. Hoy, con los *e-mails*, se realizan en tiempo real. Con una *tablet*, uno puede estar en medio de la nada y acceder a la literatura del mundo entero o consultar en forma gratuita centenares de miles de artículos y libros. En muchos países, el lector puede acceder libremente a los fondos clásicos de las bibliotecas nacionales, como sucede en Francia con el material de la colección antigua de la BNF. Todo esto es extraordinario. Sin embargo, esta aceleración afecta el pensamiento, que no surge de inmediato sino que requiere reflexión. Ahora visitamos museos y exposiciones para contemplar y leer las cartas de los autores de los siglos XIX y XX. El aura que ellas emanan nos devuelve un poco el sabor de un tiempo ido. Acostumbrados al *notebook*, nos preguntamos incluso cómo podían escribir a mano, ya que esas correspondencias son vestigios arqueológicos. Ahora solo tenemos derecho a un desalentador intercambio de correos electrónicos entre Bernard-Henri Lévy y Michel Houellebecq.

—¿Se puede considerar que internet es portadora de una nueva utopía?

—Una nueva utopía ciertamente no. Hay que evitar los extremos simétricos: la idealización y la demonización. En un famoso ensayo, Walter Benjamin puso de manifiesto el doble carácter del arte moderno «en la época de su reproductibilidad técnica»: por un lado, perdió su aura; por otro, es concebido para un público masivo. Por su funcionamiento técnico, internet es indudablemente una herramienta poderosa para la democratización de la cultura. Puede hacer circular ideas subversivas y movilizar a la sociedad civil, como lo demostraron las revoluciones árabes. Pero

también puede diseminar mentiras, mitos e ideas nefastas a una escala masiva. Además, amplifica una tendencia típica de nuestra civilización: el individualismo, la atomización de la sociedad y la pérdida de los lazos sociales. El modelo antropológico neoliberal que presupone individuos aislados, relativamente libres en sus movimientos pero en competencia unos con los otros, se adapta bien a las nuevas tecnologías. El capitalismo, que sustituyó la organización fordista del trabajo para así privilegiar una estructura de redes globalizadas, necesita las nuevas tecnologías de la comunicación. Desde esta perspectiva, Herbert Marcuse no se equivocaba al criticar, en *El hombre unidimensional* (1964), el mito de la neutralidad de la tecnología, ya que esta última tiende a desarrollarse según una lógica que le es propia y que la convierte en un dispositivo de dominación y alienación[71]. Una nueva utopía forzosamente deberá quebrar este mito tecnológico, pero también deberá tomar en consideración el fuerte grado de autonomía de los individuos en el mundo contemporáneo, en que la tecnología moldeó nuestra manera de ser. Comparto la idea de Philippe Corcuff: la liberación colectiva y el despliegue o la satisfacción personales no son contradictorios sino que deben pensarse en conjunto, conforme a una perspectiva cooperativa y no competitiva[72].

—¿Las nuevas utopías podrían surgir de los movimientos contraculturales, nacidos en la posguerra en oposición a la cultura de masas?

—Me parece que hoy en día la contracultura de las décadas de 1960 y 1970 desapareció a escala mundial, o sobrevive en formas muy limitadas. Los jóvenes que se instalan en el campo, por ejemplo en Tarnac, para crear una suerte de falansterios modernos y huir de la sociedad de mercado, crean una contracultura que desearía convertirse en un modelo. Es un fenómeno interesante pero marginal.

Además, la experiencia del pasado demuestra que la contracultura puede ser absorbida por el sistema de mercado. Muchos autores analizaron la extraordinaria capacidad del capitalismo para recuperar, integrar y neutralizar así los movimientos culturales que lo criticaban. El *rock and roll* fue un desafío violento para Los Estados Unidos autoritarios, conservadores y puritanos de la década de 1950, antes de convertirse en uno de los sectores más rentables de la industria cultural. «London Calling», la canción que en 1979 los Clash aullaban para incitar a la rebelión, en 2012 se transformó en el himno oficial de los Juegos Olímpicos de Londres, espectáculo planetario y gigantesca kermés comercial… En 1989, con los festejos del bicentenario, la Revolución Francesa se transformó en un espectáculo puro, montado por la industria cultural (y por un Estado que incorporó los códigos de esta última).

—¿Pero no quedan focos de pensamiento crítico, en el ámbito editorial, por ejemplo?

—En los últimos años, especialmente en Francia, surgieron varias editoriales independientes, que divulgan nuevos pensamientos críticos, sin fines comerciales. Por supuesto, les cuesta sostenerse pero se hicieron un lugar en el paisaje cultural. Esta escena alternativa, compuesta por pequeñas editoriales y una red de librerías, no puede ser ignorada. En Francia, es frecuente que un periódico de primera línea reseñe un libro publicado por Amsterdam, Lignes, La Fabrique o Les Prairies Ordinaires. Existen experiencias similares en Italia, donde sobrevive un diario como *Il Manifesto*; en Alemania, donde siempre ha existido una densa red de revistas alternativas y editoriales de la izquierda radical, y en Gran Bretaña, donde Verso tiene una historia y una dimensión muy respetable. Y el éxito de una revista radical como *Jacobin* en los Estados Unidos es alentador.

—¿Esto no prueba también que no todos «los periodistas» están sometidos al gran capital ni a las directivas de los dueños de los grandes grupos empresariales, y que tienen algún margen de maniobra para defender ciertas ideas?

—Por supuesto, hay periodistas excelentes, honestos y críticos. En la mayoría de los casos, la reificación del espacio público y la apropiación de los medios por parte de los grandes monopolios financieros se hacen *contra* los periodistas mismos. El éxito de un periódico independiente como *Mediapart* prueba que también puede haber una información libre y crítica.

—A la inversa, pocos intelectuales o personas surgidas de esta cultura alternativa acompañaron los movimientos sociales actuales. ¿Cómo se entiende esta desconexión entre los (pocos) intelectuales críticos y los movimientos sociales de la actualidad?

—Ese es un verdadero problema. La derrota histórica de 1989 hizo que los movimientos sociales actuales quedasen huérfanos. La paradoja de nuestra época es que está obsesionada con la memoria, mientras que sus movimientos contestatarios —los indignados, la «primavera árabe», Occupy Wall Street, etc.— no tienen

ninguna… No pueden inscribirse en una continuidad con los movimientos revolucionarios del siglo XX.

—Estos movimientos están integrados principalmente por jóvenes, mientras que casi todos los intelectuales críticos tienen al menos sesenta años. ¿Debemos deducir que se libra una guerra entre generaciones, aunque no sea manifiesta?

—No hablaría de guerra entre generaciones. Por otro lado, los jóvenes intelectuales comprometidos son numerosos, aunque no tengan la misma visibilidad o reconocimiento que sus mayores. Los movimientos de estos últimos años están en busca de nuevas perspectivas pero no tienen una orientación política claramente definida. Aparecieron en distintos países —en España, en los Estados Unidos, en Inglaterra, en Italia, en los países árabes— pero en ninguno lograron generar estructuras políticas permanentes. Ese es el caso de Occupy Wall Street, un movimiento del cual se habló mucho pero que prácticamente desapareció durante la campaña presidencial de 2012.

—De todos modos, quedan algunos intelectuales críticos como Jacques Rancière o Alain Badiou. ¿Están en sintonía con los movimientos sociales de nuestra época?

—Rancière y Badiou son filósofos que critican la dominación contemporánea. Resultan muy interesantes pero no están en condiciones de ofrecer un proyecto a los nuevos movimientos sociales. Por lo demás, es justo señalar que no tienen semejante ambición ni se presentan como líderes. Rancière hizo un aporte fundamental para volver a pensar la democracia y la emancipación, en obras como *La noche de los proletarios* (1981) o *El odio a la democracia* (2005)[73]. Badiou, extraña figura de comunista platónico, seduce por la agudeza de su crítica, su estilo deslumbrante y la radicalidad de su pensamiento, pero sus referencias políticas son antiguas —la «Organisation Politique» (maoísta)— y algo desconcertantes. En la universidad, el pensamiento crítico tiene bastante vivacidad. Filósofos como Giorgio Agamben, Nancy Fraser, Toni Negri, Slavoj Žižek, historiadores como Perry Anderson, geógrafos como David Harvey, teóricos y sociólogos de la política como Michael Löwy, Sandro Mezzadra, Philippe Corcuff y tantos más… Por fuera de la academia, hay escritores y ensayistas como Tariq Ali, entre otros. Pero causa un poco de gracia cuando este microcosmos organiza en Londres un coloquio sobre la «actualidad del comunismo». En todo caso, los jóvenes no los reconocen como interlocutores. En los Estados Unidos, Judith Butler llena de jóvenes estudiantes los anfiteatros; pero esta

gran influencia intelectual no tiene impacto político.

Se podría afirmar lo mismo a propósito de los estudios poscoloniales. Aparecieron auténticas «estrellas» en los campus estadounidenses, como los teóricos críticos de origen indio, Homi Bhabha o Gayatri Chakravorty Spivak. Pero para los jóvenes insurrectos de El Cairo y Túnez, Bhabha y Spivak no significan demasiado, o más bien nada. La ruptura entre intelectuales críticos y movimientos sociales sigue siendo considerable. Daniel Bensaïd, que fue un enlace irreemplazable tanto entre generaciones como entre intelectuales y militantes, consideraba totalmente decisiva esta cuestión cuando creó el SPRAT [Société Pour la Résistance à l'Air du Temps, Sociedad para la Resistencia ante los Tiempos que Corren], hoy Société Louise Michel, y la revista *Contretemps*.

—*Es posible preguntarse si el fenómeno no es también estructural: los* baby-boomers *son muy numerosos y detentan los puestos clave de la cultura. Así, ¿cómo pueden los jóvenes inventarse otra utopía si no tienen oportunidad de expresarse, o quedan confinados en los márgenes?*

—Claro, la situación de quienes hoy tienen veinte años no puede compararse con la de los *baby-boomers* de la década de 1960. Pero la parálisis de los movimientos contestatarios contemporáneos no es culpa de los *baby-boomers*. Se debe a la conjunción entre la derrota histórica de las revoluciones del siglo XX y la crisis también histórica del capitalismo, que deja sin futuro a toda una generación. Los más sensibles a las injusticias sociales son los jóvenes precarizados, que pasaron por la universidad y tuvieron acceso a la cultura. Las condiciones de una explosión social están dadas pero falta la mecha para encender la pólvora. Esperemos que en los próximos años alguien consiga encontrarla.

—*¿Qué diferencias hay entre las «revoluciones árabes» y las revoluciones del pasado?*

—Las revoluciones árabes son un proceso que todavía está en pleno desarrollo y es difícil predecir su resultado, ya que la atraviesan profundas contradicciones. Sin dudas, se trata de movimientos de gran magnitud que expresan tanto un deseo irreprimible de libertad como el sufrimiento de una generación golpeada por la exclusión social. En Túnez y Egipto derrocaron dictaduras, lo que no es poca cosa. Nadie lo vio venir. Pero, al mismo tiempo, estos movimientos no estaban en condiciones de proponer una alternativa, de ahí la victoria electoral de los sectores

islámicos. En Libia y sobre todo en Siria, estos movimientos espontáneos hallaron obstáculos más poderosos y dieron lugar a guerras civiles que luego derivaron en enfrentamientos interétnicos; de esta manera se detuvo la dinámica que había comenzado a principios de 2011.

Un rasgo común de estos movimientos es que no se enmarcaban en ninguna organización hegemónica y que no poseían una orientación ideológica claramente definida. Las nuevas generaciones que los impulsan no tienen referentes políticos. No pueden volverse hacia el socialismo ni hacia el panarabismo, hoy desacreditados, ya que luchan contra regímenes que a menudo son herederos de esas formaciones, de Egipto a Libia. Tampoco se reconocen como parte del islamismo, aunque en el plano electoral este sacó provecho de sus revoluciones. Por último, están muy alejadas del tercermundismo y del anticolonialismo, pese a su hostilidad hacia los Estados Unidos e Israel, que consideran representante de los intereses del mundo occidental en Medio Oriente. En su falta de perspectivas, estas revoluciones son reflejo de este comienzo del siglo XXI, cuyo perfil apenas empieza a esbozarse.

—Pero la comparación también se plantea entre los siglos XX y XXI. En los albores del siglo XX, ¿el futuro no era igualmente incierto, en un mundo que padecía la catástrofe de la Gran Guerra, desorientado ante el desmoronamiento de la civilización?

—No, no creo que pueda compararse nuestra era con el comienzo del siglo XX, ni tampoco con el del siglo XIX. Este se inicia con la Revolución Francesa, que fue la matriz de la idea de progreso y del socialismo. El siglo XX se inaugura con la Gran Guerra; es decir, con el desmoronamiento del orden europeo. Pero la guerra engendra la Revolución Rusa y da luz al comunismo, una utopía armada que proyecta su sombra sobre todo el siglo. El comunismo tuvo sus momentos de gloria y de abyección, pero constituía una alternativa al capitalismo. El siglo XXI se abre con la caída del comunismo. Si la historia es una tensión dialéctica entre el pasado como «campo de experiencia» y el futuro como «horizonte de expectativas», según la fórmula de Reinhart Koselleck, hoy, en el comienzo del siglo XXI, el horizonte de expectativas parece haber desaparecido[74].

—¿Hubo otros períodos en los que no hayan existido horizontes de expectativas?

—Tal vez a principios de la Edad Media, luego de la caída del Imperio Romano. O

también, como lo demostró Tzvetan Todorov, en el momento de la conquista de México, que alimentó las utopías de Occidente y provocó el eclipse de las civilizaciones precolombinas[75]. Pero estas transiciones se prolongaron en el tiempo, no fueron repentinas como lo fue el hito de 1989. La utopía surge a menudo con viejas vestiduras y se muestra sensible a la poesía del pasado, como escribió Marx, pero la situación actual, que algunos llaman «presentista», es diferente. Los movimientos contestatarios actuales oscilan entre Escila y Caribdis, entre el rechazo del pasado y la ausencia de futuro.

—¿Se puede afirmar que la era de la revolución como medio de cambiar el mundo desaparece en el siglo XXI?

—El mundo no puede vivir sin utopías, y va a inventarse nuevas. Lo que me parece seguro es que ya no se harán revoluciones en nombre del comunismo, al menos no del comunismo del siglo XX. Este último fue engendrado por una era de guerras, concibió la revolución según un paradigma militar, y esta época ya concluyó. Se puede formular la hipótesis de que las futuras revoluciones no serán comunistas, como lo fueron las del siglo XX, pero seguirán siendo anticapitalistas; se harán por los bienes comunes que hay que salvar de la reificación del mercado. Las revoluciones no se decretan, nacen de crisis sociales y políticas; tampoco son producto de alguna «ley» histórica o causalidad determinista. Se inventan, y su desenlace siempre es incierto. Hoy en día debemos asimilar la derrota de las revoluciones del pasado sin por eso plegarnos al orden del presente. No todas las revoluciones son alegres. En nuestra época, tendería más bien a pensarlas, a la manera de Daniel Bensaïd, como una «apuesta melancólica»[76].

ENZO TRAVERSO (14 de octubre de 1957, Gavi, en la región del Piamonte) es un historiador italiano. Estudió en la Universidad de Génova. Vivió y trabajó en Francia por más de veinte años. Fue militante de la organización Potere Operario (Poder Obrero) y se formó en la escuela del autonomismo marxista italiano. Fue profesor de la Universidad de Picardía y de la EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales). Actualmente (2014) es profesor en la Universidad Cornell (Estados Unidos). Es uno de los más importantes historiadores de las ideas del siglo XX. Entre sus temas de investigación destacan el Holocausto nazi y el Totalitarismo, así como la relación de los intelectuales con estos procesos históricos que permean las discusiones políticas del presente. Este interés lo ha llevado a ahondar sobre la antinomia entre historia y memoria a partir de los problemas metodológicos que plantea la historia contemporánea y el valor subjetivo del testimonio, enmarcado en la diacronía pasado-presente. En su obra es palpable la influencia recibida de la Escuela de Frankfurt. Se especializa en la filosofía judeoalemana, en el nazismo, el antisemitismo y en las dos guerras mundiales.

Notas

[1] Véanse Edward Saïd [Said], *Culture et impérialisme*, trad. fr. de P. Chemla, París, Fayard / Le Monde Diplomatique, 2000, p. 117 [ed. cast.: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996]; Theodor W. Adorno, *Philosophie de la nouvelle musique*, trad. fr. de H. Hildenbrand y A. Lindenberg, París, Gallimard, 1962, pp. 94-95 [ed. cast.: *Filosofía de la nueva música*, Madrid, Akal, 2003]. <<

[2] Véase Pascal Ory y Jean-François Sirinelli, *Les intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours*, París, Armand Colin, col. «U», 1986, p. 6 [ed. cast.: *Los intelectuales en Francia. Del caso Dreyfus a nuestros días*, Valencia, Universitat de València, 2007]. <<

[3] Véase Jürgen Habermas, *L'espace public*, trad. fr. de M. B. de Launay, París, Payot, col. «Critique de la Politique», 1978. [orig. al.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*; ed. cast.: *Historia y crítica de la opinión pública*, Madrid, Taurus, 1985]. <<

[4] Véase Norbert Elias, *Mozart: sociologie d'un génie*, trad. fr. de J. Etoré y B. Lortholary, París, Seuil, col. «La Librairie du XXe siècle», 1991 [ed. cast.: *Mozart: sociología de un genio*, Barcelona, Península, 2002]. <<

[5] Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del Partito comunista*, ed. al cuidado de Bruno Bongiovanni, Turín, Einaudi, 2005 [ed. cast.: *Manifiesto del Partido Comunista*, en K. Marx, *Escritos fundamentales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014]. Al respecto, véase Michael Löwy, «Marx and Engels cosmopolites», en *Fatherland or Mother Earth? Essays on the National Question*, Londres, Pluto Press, 1998, pp. 5-15 [ed. cast.: *¿Patrias o planeta?, nacionalismos e internacionalismos de Marx a nuestros días*, Rosario, Homo Sapiens, 1998]. <<

[6] Véase Gérard Noiriel, *Immigration, antisémitisme et racisme en France, XIXe-XXe siècle, discours publics, humiliations privées*, París, Fayard, col. «Nouvelles études historiques», 2007. <<

[7] Véase el clásico estudio de Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community* 1890-1933, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1969 y también, más reciente, Gangolf Hübinger, *Kritik und Mandat: Intellektuelle in der deutschen Politik*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 2000. <<

[8] Max Weber, *Le savant et le politique*, trad. fr. de C. Colliot-Thélène, París, La Découverte, col. «Sciences humaines et sociales», 2003 [ed. cast.: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2005]; véase Enzo Traverso, «Entre le savant et le politique: Max Weber contre les intellectuels», en Michael Löwy (dir.), *Max Weber et les paradoxes de la modernité*, París, PUF, col. «Débats philosophiques», 2012, pp. 109-128 [ed. cast.: *Max Weber y las paradojas de la modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2012]. <<

[9] Véanse Domenico Losurdo, *Nietzsche philosophe réactionnaire: pour une biographie politique*, trad. fr. de A. Monville y L. A. Sanchi, París, Delga, 2008, Ernst Nolte, *Nietzsche: le champ de bataille*, trad. fr. de F. Husson, París, Barillat, 2000, p. 299. <<

[10] Thomas Mann, *Considérations d'un apolitique*, trad. fr. de I. Servicen y J. Naujac, París, Grasset, 2002 [ed. cast.: *Consideraciones de un apolítico*, Madrid, Grijalbo, 1978]. <<

[11] Véase Jacques Cantier, *Pierre Drieu la Rochelle*, París, Perrin, 2011, cap. 4. <<

[12] Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, París, Hachette, col. «Pluriel», 2002 [ed. cast.: *El opio de los intelectuales*, Barcelona, RBA, 2011]. <<

[13] Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, París, La Fabrique, 2012, cap. 4. <<

[14] Véanse Ruth Ben-Ghiat, *La cultura fascista*, trad. it. de M. L. Bassi, Bolonia, Il Mulino, 2000, y Alessandra Tarquini, *Storia della cultura fascista*, Bolonia, Il Mulino, 2011. <<

[15] George Orwell, «Les écrivains et le Léviathan» (1948), en *Essais, articles, lettres*, t. IV, trad. fr. de A. Krief, B. Pêcheur y G. Semprun, París, Ivrea, 2001 [ed. cast.: «Los escritores y el Leviatán», en *Matar a un elefante y otros escritos*, México, Turner–FCE, 2009]. <<

[16] Véase Pierre Grémion. *Intelligence de l'anticommunisme: le congrès pour la liberté de la culture à Paris, 1950-1975*, París, Fayard, col. «Pour une histoire du XXe siècle», 1995, pp. 435-443. <<

[17] Véase Wolf Lepenies, *Les trois cultures: entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, trad. fr. de H. Plard, París, MSH, 1990, pp. 151-154 [ed. cast.: *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, Buenos Aires, FCE, 1994]. <<

[18] Acerca del caso Rousset, cf. Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, París, Seuil, 1997, cap. 49 [ed. cast.: *El siglo de los intelectuales*, Madrid, Edhasa, 2010]; acerca del PCI, véase Nello Ajello, *Intellettuali e PCI 1944-1958*, Bari-Roma, Laterza, 1979. <<

[19] Véase Enzo Traverso, *A ferro e fuoco. La guerra civile europea (1914-1945)*, Bolonia, Il Mulino, 2007 [ed. cast.: *A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1945)*, Valencia, Universitat de València, 2009]. <<

[20] Julien Benda, *La trahison des clercs*, París, Grasset, col. «Les Cahiers Rouges», 1990 [ed. cast.: *La traición de los intelectuales*, Buenos Aires, Emecé, 1974]. <<

[21] Franz Borkenau, «L'ennemi totalitaire» (1940), en E. Traverso (dir.), *Le totalitarisme: le XXe siècle en débat*, París, Seuil, col. «Points», 2001, pp. 353-373. <<

[22] François Furet, *Le passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, París, Laffont/Calmann-Lévy, 1995, cap. 7 [ed. cast.: *El pasado de una ilusión*, Madrid, FCE, 1995]. <<

[23] Véase M. Winock, *Le siècle des intellectuels*, ob. cit., cap. 27. <<

[24] Cf. Alan Wald, *The New York Intellectuals: the Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1987. <<

[25] Cf. Edwy Plenel, *La part d'ombre*, París, Gallimard, col. «Folio», 1994. <<

[26] Cf. Giovanni Miccoli, *Delio Cantimori*, Turín, Einaudi, 1970, Ruggero Zangrandi, *Il lungo viaggio attraverso il fascismo*, Milán, Feltrinelli, 1962. <<

[27] Jean-Paul Sartre, «Plaidoyer pour les intellectuels» (1966), en *Situations philosophiques*, París, Gallimard, col. «Tel», 1990, p. 221 [ed. cast.: «Defensa de los intelectuales», en *Alrededor del 68. Situación VIII*, Buenos Aires, Losada, 1972]. <<

[28] Herbert Marcuse, «L'existentialisme, à propos de *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre» (1948), en *Culture et société*, Paris, Minuit, 1970, pp. 215-248. <<

[29] Norberto Bobbio, *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea*, Roma, NIS, 1993 [ed. cast.: *La duda y la elección. Intelectuales y poder en la sociedad contemporánea*, Barcelona, Paidós, 1997]. <<

[30] Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, trad. fr. de J. Bernard y P. Monod, 2 vols., París, Seuil, 1979 [ed. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2010]. <<

[31] Karl Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, trad. it. de R. Vigevani, Turín, Einaudi, 2010 [ed. cast.: *La gran transformación*, Madrid, FCE, 2007]. <<

[32] Véase Pierre Dardot y Christian Laval, *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*, París, La Découverte, 2009 [ed. cast.: *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013]. <<

[33] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, París, Seuil, 1997, p. 21 [ed. cast.: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999]. <<

[34] P. Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *La réproduction*, París, Minuit, 1970 [ed. cast.: *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Madrid, Editorial Popular, 2001], y P. Bourdieu (comp.), *La misère du monde*, París, Seuil, 1993 [ed. cast.: *La miseria del mundo*, Buenos Aires, FCE, 1999]. <<

[35] Véase Victor Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire et autres écrits politiques, 1890-1947*, París, Laffont, 2001 [ed. cast.: *Memorias de un revolucionario*, Madrid, Veintisiete letras, 2011]. <<

[36] Véanse Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, París, Gallimard, col. «Folio histoire», 2013, Robert O. Paxton, *La France de Vichy, 1940-1944*, trad. fr. de C. Bertrand, París, Seuil, col. «Points histoire», 1999 [ed. cast.: *La Francia de Vichy*, Barcelona, Noguer, 1974], Régis Meyran, *Le mythe de l'identité nationale*, París, Berg International, 2009. <<

[37] François Cusset, *La décennie: le grand cauchemar des années 1980*, París, La Découverte, col. «Cahiers Libres», 2006. <<

[38] Otto Kirchheimer, «La trasformazione dei partiti politici dell'Europa occidentale» (1966), en *Sociologia dei partiti politici*, ed. al cuidado de G. Sivini, Bolonia, Il Mulino, 1971, pp. 177-200 [orig. al.: «Der Wandel des westeuropäischen Parteisystems»; ed. cast.: «El camino hacia el partido de todo el mundo», en K. Lenk y F. Neumann (comps.), *Teoría y sociología críticas de los partidos políticos*, México, Alianza, 1993]. <<

[39] Se refiere a la sección de entrevistas y paneles de debate en el ciclo televisivo *Porta a Porta*, emitido por la Rai. [N. de T.]. <<

[40] Véase Michael Christofferson, *Les intellectuels contre la gauche: l'idéologie antitotalitaire en France, 1968-1981*, trad. fr. de A. Merlot, Marsella, Agone, col. «Contre-feux», 2009. <<

[41] Karl Mannheim, *Idéologie et Utopie*, trad. fr. de O. Mannoni, París, MSH, 2006 [ed. cast.: *Ideología y utopía*, México, FCE, 2004]. <<

[42] Una buena síntesis de esta teoría marxista consta en Ernest Mandel, *La formazione del pensiero economico di Karl Marx. Dal 1843 alla redazione del Capitale: studio genetico*, trad. it. di A. Salsano, Bari, Laterza, 1973 [ed. cast.: *La formación del pensamiento económico de Marx. De 1843 a la redacción de* El capital. *Estudio genético*, México, Siglo XXI, 1973]. <<

[43] Dolf Oehler, *Le* spleen *contre l'oubli: juin 1848*, trad. fr. de G. Petitdemange, París, Payot, col. «Critique de la politique», 1996. <<

[44] Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, París, Gallimard, col. «Bibliothèque des idées», 1991 [ed. cast.: *Introducción a la mediología*, Barcelona, Paidós, 2001]. <<

[45] Alessandro Dal Lago, *Eroi di carta. Il caso Gomorra e altre epopee*, Roma, manifestolibri, 2010. <<

[46] André Schiffrin, *L'édition sans éditeurs*, trad. fr. de M. Luxembourg, París, La Fabrique, 1999 [ed. cast.: *La edición sin editores*, Barcelona, Península, 2011]. <<

[47] Véanse Catherine Meyer, Mikkel Borch-Jacobsen, Jean Cottraux, Didier Pieux y Jacques Van Rillaer (dir.), *Le livre noir de la psychanalyse*, París, Les Arènes, 2010 [ed. cast.: *El libro negro del psicoanálisis*, Buenos Aires, Sudamericana, 2007]; Michel Onfray, *Le crépuscule d'une idole: l'affabulation freudienne*, París, Grasset, 2010 [ed. cast.: *Freud: el crepúsculo de un ídolo*, Madrid, Taurus, 2011]. <<

[48] F. Furet, *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, col. «Folio», 1978, p. 29 [ed. cast.: *Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Petrel, 1980]. <<

[49] Hannah Arendt, «The ex-communists» (1953), en *Essays in Understanding, 1930-1954*, Nueva York, Schocken Books, 1994, pp. 391-400 [ed. cast.: «Los excomunistas», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Barcelona, Caparrós, 2005]. <<

[50] Annie Kriegel, *Ce que j'ai cru comprendre: mémoires*, París, Laffont, col. «Notre époque», 1991. <<

[51] Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre*, París, Grasset, 2000 [ed. cast.: *El siglo de Sartre*, Barcelona, Ediciones B, 2003]. <<

[52] Tzvetan Todorov, *Una tragedia vissuta. Scene di guerra civile*, trad. it. de L. Corradini, Milán, Garzanti, 2010 [orig. fr.: *Une tragédie française. Été 1944. Scènes de guerre civile*]. <<

[53] Michael Löwy y Robert Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, París, Payot, col. «Critique de la politique», 1992 [ed. cast.: *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008]. <<

[54] Véanse Ernst Bloch, *Il principio speranza*, trad. it. de E. De Angelis y T. Cavallo, Milán, Garzanti, 2005 [ed. cast.: *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 1998] y Hans Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, ed. it. al cuidado de P. P. Portinaro, Turín, Einaudi, 2009 [ed. cast.: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995]. <<

[55] Cesare Lombroso, *L'uomo bianco e l'uomo di colore*, Turín, Bocca, 1892. <<

[56] Shmuel Trigano, *L'idéal démocratique à l'épreuve de la Shoah*, París, Odile Jacob, 2001; Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, París, Verdier, 2003 [ed. cast.: *Las inclinaciones criminales de la Europa Democrática*, Buenos Aires, Manantial, 2007]. <<

[57] Véase la introducción a Henry Rousso, *La dernière catastrophe. L'histoire, le présent, le contemporain*, París, Gallimard, 2012. <<

[58] Véase H. Rousso, «L'expertise des historiens dans les procès pour crimes contre l'humanité», en Denis Salas y Jean-Paul Jean (dirs.), *Barbie, Touvier, Papon: des procès pour la mémoire*, París, Autrement, col. «Mémoires», 2003, pp. 58-69. <<

[59] Vittorio Foa, *Il cavallo e la torre. Riflessioni su una vita*, Turín, Einaudi, 1991. <<

[60] Eric Hobsbawm, *L'âge des extrêmes: histoire du court XXe siècle*, trad. fr., Bruselas, Complexe, 2003, p. 24 [ed. cast.: *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 2007]. <<

[61] Véase M. Foucault, «Les Intellectuels et le Pouvoir» (1972), en *Dits et Écrits*, t. II, París, Gallimard, col. «Bibliothèque des sciences humaines», 1994, pp. 306-315 [ed. cast.: «Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault–Gilles Deleuze», en M. Foucault: *Microfísica del Poder*, Madrid, La Piqueta, 1980, pp. 77-86]. <<

[62] Zygmunt Bauman, *La décadence des intellectuels: des législateurs aux interprètes*, trad. fr. de M. Tricoteaux, París, Jacqueline Chambon, 2007. <<

[63] Gérard Noiriel, *Dire la vérité au pouvoir. Les intellectuels en question*, Marsella, Agone, col. «Éléments», 2010, p. 242 <<

[64] Esa ley, aprobada en febrero de 2005, ordenaba a los profesores de historia, en su art. 4, reconocer «el papel positivo» de la colonización francesa, «especialmente en África del Norte». Su art. 13 fijaba indemnizaciones a los agentes de la empresa colonial condenados, encarcelados o previamente evadidos de la justicia. [N. de T.]. <<

[65] El grupo de diecinueve intelectuales franceses firmantes del manifiesto «Liberté pour l'Histoire» denunciaba las «cada vez más frecuentes intervenciones políticas en la evaluación de acontecimientos del pasado y los procesos judiciales contra historiadores y pensadores». [N. de T.]. <<

[66] Véanse los textos de este debate en *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des juifs par le régime nazi*, París, Éditions du Cerf, 1988; o bien en Gian Enrico Rusconi (comp.), *Germania, un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Turín, Einaudi, 1987. <<

[67] E. Saïd [Said], *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, trad. fr. de C. Malamond, París, Seuil, 1980 [ed. cast.: *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2013]. <<

[68] E. Saïd [Said], *Des intellectuels et du pouvoir*, trad. fr. de P. Chemla, París, Seuil, 1994. <<

[69] Jean-François Bayart, *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, París, Karthala, col. «Disputation», 2010. Para una historia de esta corriente de pensamiento, véase Robert Young, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Óxford, Blackwell, 2001. Una antologia esencial está disponible en italiano: Sandro Mezzadra (comp.), *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Verona, ombre corte, 2004. <<

[70] Hartmut Rosa, *Accélération: une critique sociale du temps*, trad. fr. de D. Renault, París, La Découverte, col. «Théorie critique», 2010. <<

[71] Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, trad. fr. del autor y de M. Wittig, París, Minuit, 1968 [ed. cast.: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 2010]. <<

[72] Véase Philippe Corcuff, *La gauche est-elle en état de mort cérébrale?*, París, Textuel, col. «Petite encyclopédie critique», 2012, pp. 45-48. <<

[73] Véanse, de Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, París, Hachette, col. «Pluriel», 1997 [ed. cast.: *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010]; y *La haine de la démocratie*, París, La Fabrique, 2005 [ed. cast.: *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006]. <<

[74] Reinhart Koselleck, «“Champ d’expérience” et “horizon d’attente”: deux catégories historiques», en *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. de J. y M.-C. Hooch, París, EHESS, col. «Recherches d’histoire et de sciences sociales», 1990, pp. 307-329 [ed. cast.: «“Espacio de experiencia” y “Horizonte de expectativa”, dos categorías históricas», en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 333-358]. <<

[75] Véase T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, París, Seuil, col. «Points», 1991 [ed. cast.: *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008]. <<

[76] Daniel Bensaïd, *Le pari mélancolique. Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, París, Fayard, 1997. <<